

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

CARTOGRAPHIE DE LA CONTROVERSE

ENTOURANT LE RAPPORT

DE LA COMMISSION

BOUCHARD-TAYLOR (2008-2013)

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR

GUILLAUME LAMY

FÉVRIER 2014

## UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

Service des bibliothèques

### Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 - Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que « conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire. »

## REMERCIEMENTS

L'achèvement du mémoire qui suit n'aurait été possible sans le regard de Micheline Milot à qui j'offre toute ma gratitude pour la qualité de ses lectures, de ses commentaires et son sens fin de communication. L'attention particulière portée à chacune des pages qui suivent a enrichi le contenu de ce travail sous toutes ces coutures.

Je salue sincèrement Jacques Beauchemin qui a accueilli le projet de ce mémoire avec enthousiasme dans un premier temps avant qu'il ne soit mobilisé vers des fonctions qui relèvent des questions d'État. Je lui suis reconnaissant de ne pas avoir cherché à limiter les ambitions de ce travail chargé en exigences analytiques qui demande des lectures et relectures presque illimitées.

Je remercie aussi les centaines d'auteurs qui se sont déplacés à ma table d'entrevue lors de mes années passées à l'antenne des radios étudiantes et communautaires ainsi qu'à la télévision du Canal Savoir. Ces entretiens m'ont offert des moments privilégiés qui m'ont permis de lire et de discuter de très nombreux livres dont plusieurs m'auront aidé lors de la rédaction des chapitres qui suivent.

En terminant, j'offre toute mon estime à André Lamy et Claire-Marie Noël qui ont élevé un enfant qui n'aimait jamais lire et qui lit maintenant tout le temps. Je remercie aussi Chantal Roby qui sous-estime toujours son effet sur moi. En espérant le revoir sain et sauf, je dédie ce mémoire à mon frère. Qu'il voie ce geste comme une invitation

## TABLE DES MATIÈRES

|  |     |
|--|-----|
| LISTE DES SIGLES .....   | vi  |
| RÉSUMÉ .....   | vii |
| INTRODUCTION .....   | 1   |
| CHAPITRE I   |     |
| RESITUER LA CONTROVERSE .....  | 2   |
| 1.1 D'autres controverses identitaires en Occident.....  | 2   |
| 1.2 Les déclencheurs de la controverse québécoise .....  | 3   |
| 1.3 La Commission : un mandat, deux lectures possibles .....   | 5   |
| 1.4 Étudier une controverse .....  | 7   |
| CHAPITRE II  |     |
| LES ORIENTATIONS DU RAPPORT BOUCHARD-TAYLOR .....  | 9   |
| 2.1 L'accommodement raisonnable .....  | 9   |
| 2.2 Une crise médiatique.....  | 5   |
| 2.3 L'interculturalisme comme matrice des rapports intercommunautaires .....   | 7   |
| 2.4 La laïcité ouverte comme concept d'aménagement politique du religieux .....  | 10  |
| 2.5 L'insécurité historique du groupe majoritaire comme origine du malaise québécois .....                                 | 16  |
| 2.6 Résumé des lignes de fond du rapport de la commission Bouchard-Taylor .....  | 20  |
| CHAPITRE III   |     |
| CADRE THÉORIQUE ET PRÉCISIONS MÉTHODOLOGIQUES .....  | 22  |
| 3.1 La réception du rapport Bouchard-Taylor et les controverses scientifiques, quelques<br>parallèles et divergences ..... | 23  |
| 3.2 La controverse entourant le rapport Bouchard-Taylor, une sociologie des conflits .....                                 | 27  |
| 3.3 Méthode et collecte de données .....   | 30  |
| 3.4 But et limites de ce mémoire.....  | 32  |
| 3.5 Une controverse où convergent trois familles de pensée .....   | 33  |
| 3.6 Nommer les familles de pensée .....  | 36  |



## CHAPITRE IV

|  |    |
|--|----|
| LES RÉPUBLICAINS CIVIQUES .....  | 41 |
| 4.1 Rejet catégorique de la laïcité ouverte .....                                | 42 |
| 4.2 Une charte pour mettre fin au modèle « inachevé » de laïcité au Québec ..... | 46 |
| 4.3 Une laïcité pour le Québec inspirée de certains courants politiques .....    | 50 |
| 4.4 Incompatibilité entre foi et libre conscience .....                          | 54 |
| 4.5 Le religieux doit rester privé .....   | 61 |
| 4.6 Opposition ferme au voile et au radicalisme religieux .....                  | 64 |
| 4.7 Primauté de l'égalité des sexes sur la liberté de religion .....             | 67 |
| 4.8 Analyse des valeurs clés des républicains civiques .....                     | 71 |

## CHAPITRE V

|   |     |
|---|-----|
| LES RÉPUBLICAINS COMMUNAUTARIENS .....  | 74  |
| 5.1 Pour une laïcité qui respecte l'identité chrétienne du Québec .....                           | 75  |
| 5.2 Un « nous » culture qui dépasse la conception civique de la nation .....                      | 82  |
| 5.3 Primat à la continuité : mémoire et histoire comme ciment de l'identité collective .....      | 84  |
| 5.4 Réconciliation avec l'héritage antérieur aux années 1960 .....                                | 88  |
| 5.5 Contre l'interculturalisme, pour une politique de convergence culturelle .....                | 92  |
| 5.6 Critique de la délégitimation du politique et de la judiciarisation des enjeux collectifs ... | 99  |
| 5.7 Analyse des valeurs clés des républicains communautariens .....                               | 106 |

## CHAPITRE VI

|   |     |
|---|-----|
| LES PENSEURS LIBÉRAUX .....   | 109 |
| 6.1 Pour la laïcité ouverte : une laïcité libérale .....  | 110 |
| 6.2 Droits individuels et éthique individualiste .....  | 117 |
| 6.3 Contre une charte de la laïcité au Québec .....   | 120 |
| 6.4 Une autre lecture de l'histoire de la laïcité au Québec .....                               | 124 |
| 6.5 Contre l'autoexclusion, la question du voile et de la liberté de conscience .....           | 129 |
| 6.6 Absence de crise interculturelle et critique des médias populistes .....                    | 134 |
| 6.7 Rapport minorités-majorité et interculturalisme .....                                       | 138 |
| 6.8 Ambiguïté au sujet de la distinction entre l'interculturalisme et le multiculturalisme .... | 142 |
| 6.9 Analyse des valeurs clés des penseurs libéraux .....  | 145 |

## CONCLUSION

|   |     |
|---|-----|
| DÉFAIRE LES NŒUDS QUI RESTENT .....     | 147 |
| 7.1 Premier nœud : la démocratie .....  | 147 |
| 7.2 Deuxième nœud : l'intégration ..... | 149 |
| 7.3 Troisième nœud : la continuité..... | 152 |
| BIBLIOGRAPHIE .....                     | 157 |

## LISTE DES SIGLES

|         |   |
|---------|---|
| AANB    | Actes de l'Amérique du Nord britannique   |
| ADQ     | Action démocratique du Québec   |
| Cciel   | Collectif citoyen pour l'égalité et la laïcité  |
| CCPARDC | Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles [commission Bouchard-Taylor] |
| CDPDJ   | Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse   |
| CSQ     | Conseil du statut de la femme   |
| ÉCR     | Éthique et culture religieuse   |
| FFQ     | Fédération des femmes du Québec   |
| IPL     | Intellectuels pour la laïcité   |
| MLF     | Mouvement laïque de langue française  |
| MLQ     | Mouvement laïque québécois  |
| PLQ     | Parti libéral du Québec   |
| PQ      | Parti Québécois   |
| RCBT    | Rapport de la commission Bouchard-Taylor  |
| RIN     | Rassemblement pour l'indépendance nationale   |
| QS      | Québec solidaire  |

## RÉSUMÉ

La controverse entourant le rapport de la commission Bouchard-Taylor est une controverse idéologique qui a mobilisé une partie importante de la classe intellectuelle pendant plusieurs années. Marquée de divisions, cette controverse relève de la sociologie des conflits normatifs qui traversent toutes les sociétés qui acceptent de penser collectivement le sens de leur orientation. Ce mémoire vise ainsi à cartographier l'état des clivages des familles intellectuelles au Québec en ce qui a trait aux politiques identitaires, au modèle de laïcité, à la formule politique d'intégration de la diversité, aux relations majorité-minorités et au sort du patrimoine chrétien du Québec.

Après avoir analysé les cinq années de débats (2008-2013) qui ont suivi le dépôt du rapport final rédigé par Gérard Bouchard et Charles Taylor, ce mémoire a permis de recomposer l'identité de trois familles de pensée clairement distinctes. Ces familles, qui se sont opposées au sujet des conclusions et recommandations du document en question, se présentent comme des nébuleuses d'auteurs qui partagent des sensibilités idéologiques.

Autour du rapport Bouchard-Taylor, se sont ainsi retrouvés d'abord deux groupes de voix critiques qui ont attaqué le document à partir d'angles différents et un troisième plutôt favorable aux éléments de l'analyse des commissaires. On retrouve d'abord une nébuleuse composée de penseurs désignés comme des républicains civiques qui cherchent à relever les défis collectifs en réunissant les Québécois autour de valeurs politiques surtout inspirées de la France. Ensuite, une autre famille de pensée, désignée comme celle des républicains communautariens, s'oppose également aux conclusions du rapport en mettant de l'avant la culture, l'histoire et le patrimoine de la majorité francophone. Une troisième famille de pensée, composée de penseurs libéraux, adhère aux grandes conclusions du rapport des commissaires en mobilisant des arguments qui traduisent des préoccupations liées aux droits individuels et aux rapports de force entre minorités et majorité.

Mots-clés : rapport Bouchard-Taylor, accommodements raisonnables, laïcité, controverse publique, modèle d'intégration québécois

## INTRODUCTION

Ce mémoire vise à produire une cartographie de la controverse qui a entouré le rapport final de la commission Bouchard-Taylor. On retrouvera d'abord dans le **chapitre I** une entrée en matière qui resitue la nature de cette controverse en montrant qu'elle n'est pas propre au Québec et que des tumultes de cette ampleur surviennent dans beaucoup d'autres pays occidentaux (**section 1.1**). On remontera ensuite le fil des événements qui ont fait croître les préoccupations au sein de la population pour que le gouvernement décide d'intervenir en créant la *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles* présidée par Gérard Bouchard et Charles Taylor dans le but de trouver une sortie à cette controverse (**section 1.2**). Il sera ensuite expliqué pourquoi le mandat de la Commission, tel qu'interprété par les deux présidents, a emprunté une voie qui ne pouvait qu'élargir le débat lui-même (**section 1.3**) et pourquoi les controverses sont les sujets sociologiques par excellence pour étudier les conflits de normes et les clivages idéologiques qui les sous-tendent (**section 1.4**). Le **chapitre II** fera un résumé des grandes orientations du rapport final dans le but de mieux comprendre autour de quoi les trois familles de pensée se sont divisées (**chapitres IV à VI**). Un bloc méthodologique précède l'analyse des trois familles de pensée pour bien faire comprendre ce qui a permis de délimiter les frontières de ces constellations de voix qui se sont rendues audibles dans cette controverse. On y lira aussi pourquoi la sociologie des conflits s'offre comme un cadre tout à fait adéquat pour en décortiquer les débats normatifs de grande envergure (**chapitre III**). En dernier lieu, une conclusion tentera de décortiquer certaines confusions qui persistent après avoir achevé de remonter le squelette de chacune des familles de pensée qui se sont opposées au sujet du rapport final signé par Gérard Bouchard et Charles Taylor.

## CHAPITRE I

### RESITUER LA CONTROVERSE

#### 1.1 D'autres controverses identitaires en Occident

En Occident, nombreux sont les événements qui ont mis sur la table la question de l'arrimage entre la diversité et l'identité historique des nations. Que ce soit en France<sup>1</sup>, au Royaume-Uni<sup>2</sup>, aux Pays-Bas<sup>3</sup>, au Danemark<sup>4</sup>, en Espagne<sup>5</sup> ou au Canada, les questions sont nombreuses, délicates et centrales. Collectivement, jusqu'où faut-il s'ouvrir à la différence? En matière d'immigration, qui doit s'adapter : l'accueillant ou l'accueilli? La définition strictement civique de l'identité nationale mène-t-elle à l'affaiblissement du lien social? Une conception partagée du bien commun est-elle toujours possible au sein d'une communauté politique de moins en moins unifiée?

Depuis le début de ce millénaire, la thématique de la compatibilité des valeurs en démocratie gagne en popularité. La controverse entourant le rapport final de la commission Bouchard-Taylor se présente comme une déclinaison proprement québécoise de cette tendance. En plus des craintes qui se multiplient depuis les années 1990 à propos de l'étiollement que subit l'État-nation à l'ère de la mondialisation<sup>6</sup>, une autre inquiétude a fait

---

<sup>1</sup> Le 11 décembre 2003, Bernard Stasi dépose le rapport de la commission à laquelle il a été nommé par le président Jacques Chirac pour réfléchir à l'application de la laïcité dans la République française. Une des conclusions qui retiendra le plus l'attention des observateurs mènera à la loi 2004-228 stipulant l'interdiction de porter des symboles religieux ostensibles dans les écoles, collèges et lycées de l'enseignement public.

<sup>2</sup> Le 7 juillet 2005, des attentats terroristes dans le métro de Londres font une cinquantaine de morts.

<sup>3</sup> Le 2 novembre 2004, l'assassinat du réalisateur Theo Van Gogh a lieu à la suite de son court-métrage, *Submission*, dans lequel des musulmanes critiquaient le sort qu'ont connu des femmes au nom de cette religion.

<sup>4</sup> Le 30 septembre 2005, le journal danois *Jyllands-Posten*, publie *Les visages de Mahomet*, une édition contenant douze caricatures du prophète. S'en suit une tension marquée entre l'Occident et le monde arabe qui mènera à des menaces de mort aux dessinateurs, des boycottages des produits danois et des violences locales dans des pays musulmans.

<sup>5</sup> Le 11 mars 2004, dix bombes explosent dans les systèmes de transport de Madrid faisant 201 morts et 1500 blessés.

<sup>6</sup> Pour une exploration des diverses interprétations qui existent dans le monde à propos des transformations que vit l'État-nation à l'ère de la globalisation, lire Jean-François Lessard, *L'état de la nation*, Liber, 2007, 121 pages.



son chemin concernant ses transformations internes. Cette préoccupation, propulsée avec force par le ressac des événements du 11 septembre, pose le regard sur les effets de la diversification accrue de la communauté politique. Des inquiétudes de ce genre se déclinent en de nombreuses formules et rejoignent la plupart des sociétés occidentales dont le Québec fait partie. Le 8 février 2007<sup>7</sup>, en officialisant la création d'une commission spéciale d'étude sur les accommodements raisonnables<sup>8</sup> (ci-après : commission Bouchard-Taylor), le gouvernement du Québec cherchait à répondre aux diverses interrogations et sentiments d'insécurité identitaires qui commençaient à se faire de plus en plus audibles dans la société.

## 1.2 Les déclencheurs de la controverse québécoise

Certains événements plus importants que d'autres doivent être soulignés pour éclairer la trajectoire qui a mené à la mise sur pied de la commission Bouchard-Taylor. On retrouve d'abord, en 2004, l'arrêt de la Cour suprême du Canada ayant autorisé l'installation de souccahs sur les balcons dans Outremont, malgré l'interdiction municipale qui s'appliquait jusque-là<sup>9</sup>. Ceci n'est pas sans rappeler le jugement, en juin 2001, de la Cour supérieure<sup>10</sup> qui a confirmé la légalité des érouvs installés dans les rues d'Outremont dans le but d'étendre symboliquement le domaine privé permettant aux Juifs de sortir de chez eux lors du sabbat et d'autres fêtes judaïques. D'autre part, en 2006, on assistait au renversement de la décision de la Cour d'appel du Québec par la Cour suprême du Canada d'interdire le port du kirpan dans une école<sup>11</sup>. À ceci s'ajoute la tornade générée, en 2006, par la recommandation de l'ancienne procureure générale de l'Ontario, Marion Boyd, d'instaurer des tribunaux d'arbitrage familial fondés sur le droit musulman en Ontario<sup>12</sup>. Alors que le sujet des jugements à saveur religieuse commençait à susciter de plus en plus de critiques, on ramena au cœur des

---

<sup>7</sup> Jean Charest, « Une commission pour définir, consulter et recommander », *Le Soleil*, 9 février 2007.

<sup>8</sup> De son nom officiel : la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.

<sup>9</sup> Syndicat Northcrest c. Amselem, [2004] 2 R.C.S. 551, 2004 CSC 47.

<sup>10</sup> « Outremont : l'érouv est légal », [www.radio-canada.ca/nouvelles/Politique/nouvelles/200106/21/002-erouv-outremont-rb.asp](http://www.radio-canada.ca/nouvelles/Politique/nouvelles/200106/21/002-erouv-outremont-rb.asp) (consulté le 18 mars 2011).

<sup>11</sup> Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys.

<sup>12</sup> « Un comité ontarien recommande la création d'un tribunal islamiste », *Le Devoir*, 21 décembre 2004.

discussions l'autorisation, accordée une décennie auparavant, du port du turban sikh à des membres de la Gendarmerie royale du Canada, ce qui entraîna la modification du règlement lié à l'uniforme de service.

D'autres cas n'interpellant pas les autorités légales directement se sont transformés en catalyseurs pour les réserves et contestations à l'égard des ajustements accordés par diverses organisations ou instances pour harmoniser la diversité. Mars 2006, une communauté hassidique de Montréal a financé l'installation de vitres givrées dans un gymnase à proximité d'une synagogue juive pour éviter que des femmes ne soient vues en tenue de sport<sup>13</sup>. En décembre 2006, la Cour de justice de l'Ontario commandait de retirer le sapin de Noël du hall du palais de justice afin d'éviter que les non-chrétiens ne se sentent exclus de cette institution<sup>14</sup>. Mars 2007, une piste de danse fut temporairement convertie en lieu de prière dans une cabane à sucre de la Montérégie<sup>15</sup>. Lors de ce même mois, le directeur général des élections confirmait la légalité du vote à visage couvert, remettant ainsi la question du voile intégral au centre des discussions publiques.

C'est la succession de cas de cette nature qui a mené à l'adoption des *Normes de vie d'Hérouxville* rédigées par le conseil municipal de cette municipalité en janvier 2007. Dans sa première version, ce texte visait à informer les nouveaux arrivants en leur soulignant l'interdiction de lapider, d'exciser et de brûler les femmes ainsi que de porter le voile islamique dans la ville. Un des membres de cette municipalité située en Mauricie exigea également le décret de l'état d'urgence à l'échelle provinciale dû à la menace que posait selon lui la pratique de l'accommodement raisonnable fondé sur la religion (Thompson, 2007, p. 107). Qu'on ait forcé ou non le trait de ce manifeste à des fins stratégiques<sup>16</sup> n'empêche pas ce document d'avoir retenu sérieusement l'attention de la population québécoise et même

<sup>13</sup> « Derrière des vitres givrées », [www.radio-canada.ca](http://www.radio-canada.ca), mise à jour le mardi 7 novembre 2006. [www.radio-canada.ca/regions/Montreal/2006/11/07/006-YMCA-Parc\\_n.shtml](http://www.radio-canada.ca/regions/Montreal/2006/11/07/006-YMCA-Parc_n.shtml) (consulté le 26 septembre 2011).

<sup>14</sup> « Christmas tree banned from courthouse lobby », *CBC news*, mise à jour le 14 décembre 2006, [www.cbc.ca/news/canada/toronto/story/2006/12/14/christmas-tree.html](http://www.cbc.ca/news/canada/toronto/story/2006/12/14/christmas-tree.html) (consulté le 18 mars 2011).

<sup>15</sup> « Montérégie - Des accommodements raisonnables à la cabane à sucre! », reportage, LCN, mise à jour, le 19 mars 2007 à 08 h 10. <http://tvanouvelles.ca/lcn/infos/regional/archives/2007/03/20070319-081025.html> (consulté le 26 septembre 2011).

<sup>16</sup> « Le Code d'Hérouxville n'était qu'une blague », [www.radio-canada.ca](http://www.radio-canada.ca), région Mauricie, 26 mai 2011. [www.radio-canada.ca/regions/mauricie/2011/05/26/004-blague-code-herouxville.shtml](http://www.radio-canada.ca/regions/mauricie/2011/05/26/004-blague-code-herouxville.shtml) (consulté le 26 septembre 2011).



du monde entier. Des gens y ont adhéré et l'ont défendu même dans le monde universitaire<sup>17</sup>, d'autres l'ont condamné. Des municipalités, comme Saint-Roch-de-Mékinac, Grandes-Piles et Trois-Rives, ont même soutenu l'action d'Hérouxville en songeant à adopter des consignes d'intégration allant dans un sens similaire<sup>18</sup>.

Le 8 février 2007, jugeant la tendance inquiétante pour l'équilibre des relations intercommunautaires<sup>19</sup>, le gouvernement provincial a décidé de mettre sur pied la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (CCPARDC). À court terme, le but de cette commission était de calmer le jeu en préservant l'harmonie relative qui existait au sein de la diversité québécoise. À plus long terme, l'objectif était de formuler des recommandations aux autorités publiques qui permettraient de baliser les pratiques d'ajustements de la diversité afin que ne se reproduisent plus de telles controverses.

### 1.3 La Commission : un mandat, deux lectures possibles

Le thème de l'accommodement raisonnable est devenu le catalyseur d'un débat identitaire général et les commissaires, Gérard Bouchard et Charles Taylor, n'y sont pas pour rien dans l'élargissement de la problématique initiale. À aucun moment, pendant tous les mois que durera la controverse entourant la commission Bouchard-Taylor, le débat ne s'est limité à la pratique de l'accommodement raisonnable telle que définie juridiquement. Cette expansion vers plusieurs thématiques connexes a même été souhaitée par les commissaires. Volontairement, ils ont interprété leur mandat dans un sens étendu. Le mandat tel que formulé de manière stricte demandait : a) de dresser un portrait fidèle des pratiques d'accommodements; b) d'en analyser les enjeux en tenant compte des expériences hors du

---

<sup>17</sup> Gilles Labelle, « Quand Hérouxville parle », *Le Devoir*, 30 octobre 2007.

<sup>18</sup> « Hérouxville à l'Assemblée nationale », [www.radio-canada.ca/regions/mauricie/2007/02/01/003-herouxville\\_boulet\\_n.shtml](http://www.radio-canada.ca/regions/mauricie/2007/02/01/003-herouxville_boulet_n.shtml) (consulté le 2 octobre 2011).

<sup>19</sup> Rapporté par Antoine Robitaille, « Accommodements : Charest en appelle à la raison », *Le Devoir*, 9 février 2007.

Québec; et, c) de soumettre un rapport final avec des recommandations au gouvernement<sup>20</sup>. Tout ceci aurait pu avoir été réalisé à huis clos, en réunissant divers spécialistes de la question, loin du débat public, des médias et de la population. Or, ce n'est pas cette avenue qui a été retenue par les présidents de la Commission.

Les commissaires se proposeront plutôt de comprendre le phénomène en remontant jusqu'à ses racines. C'est ainsi que sera formulée l'interprétation élargie de leur mandat :

La seconde façon [d'interpréter le mandat] consistait à voir dans le débat sur les accommodements raisonnables le symptôme d'un problème plus fondamental concernant le modèle d'intégration socioculturelle mis en place au Québec depuis les années 1970. Cette perspective invitait à revenir sur l'interculturalisme, l'immigration, la laïcité et la thématique de l'identité québécoise. C'est cette deuxième voie que nous avons choisi d'emprunter, dans le but de saisir le problème à sa source et sous toutes ses facettes, en prêtant aussi une attention particulière à ses dimensions économique et sociale. (RCBT, 2008, p. 17)

Cette interprétation annonçait donc tout un chantier, de surcroît lorsque les commissaires Bouchard et Taylor décidèrent que cette vaste enquête devait concerner directement la population en donnant « la parole aux citoyens<sup>21</sup> ». La Commission deviendra en conséquence un des grands moments de débat identitaire que le Québec aura connu dans son histoire.

Au total, pendant les nombreux mois de son déroulement, cet exercice aura donné lieu à 326 audiences au sein de 22 forums répartis dans les 16 régions administratives du Québec. Le tout aura mobilisé 3423 citoyens et généré la rédaction de 900 mémoires. Le matériau engendré par ce rassemblement collectif forme le portrait du climat des débats identitaires au sein du Québec contemporain. Pour cette raison, il est assuré que les archives de la commission Bouchard-Taylor seront évidemment très utiles dans l'avenir pour les prochaines générations de chercheurs. Le nombre d'interventions préparées par la population constitue un état des lieux que peu de nations occidentales ont eu la chance de rassembler.

---

<sup>20</sup> « Pratiques d'accommodement : les citoyens seront consultés dès septembre », communiqué de la CCPARDC du 7 juin 2007.

<sup>21</sup> Charles Taylor, « Commission Bouchard-Taylor sur les pratiques d'accommodement. Pour aider le Québec à composer avec sa diversité », *Le Devoir*, 15 août 2007.

Dans un *dissensus* inévitable, toutes les visions du Québec et de son devenir ont été exprimées. La controverse a finalement recoupé les questions des rapports intercommunautaires, de l'identité québécoise, des valeurs collectives, de la laïcité, de la place de la religion dans l'espace public et dans les institutions, du modèle d'intégration des immigrants, des rapports entre les minorités et la majorité et aussi de l'égalité entre les hommes et les femmes.

L'objectif ultime de cette vaste consultation était encore plus ambitieux que la portée des thèmes retenus : arriver à la construction d'un « terrain d'entente » qui orientera le Québec comme d'autres réformes l'ont fait dans le passé, qu'il s'agisse de la Révolution tranquille, de l'étatisation du système scolaire, de la Charte des droits et libertés ou de l'instauration de la loi 101<sup>22</sup>. Face à une telle plateforme, la controverse était inévitable et les clivages idéologiques évidents.

#### 1.4 Étudier une controverse

Les controverses constituent des phénomènes de premier choix pour comprendre les transformations normatives à l'œuvre dans une société. Les discours qui s'enchevêtrent lors de leurs apparitions permettent de bien exposer les conflits qui se produisent entre diverses rationalités qui coexistent au même moment.

Les controverses sont d'autant plus intéressantes, parce que lorsqu'elles surviennent, les acteurs en situation de conflit édicteront eux-mêmes les règles qui devraient réguler l'enjeu autour duquel ils s'opposent. Qu'il s'agisse, par exemple, du bien commun, de la justice ou même des relations internationales, on peut entendre directement de leur bouche autant les principes normatifs qui s'appliquent à un moment donné que leurs conceptions rivales.

---

<sup>22</sup> Charles Taylor, « Commission Bouchard-Taylor sur les pratiques d'accommodement. Pour aider le Québec à composer avec sa diversité », *Le Devoir*, 15 août 2007.

Dans le cas de la controverse entourant le rapport Bouchard-Taylor, divers enjeux ont avivé les tensions en pinçant les sensibilités liées aux rapports intercommunautaires, à la conception de la laïcité, à la place de la religion dans l'espace public et dans les institutions, et au rôle que doit occuper l'histoire dans l'identité québécoise. Ces thèmes en recourent d'autres, tous aussi vastes, comme la conception de la citoyenneté et l'intégration des minorités culturelles et des immigrants.

L'avantage de s'arrêter sur une controverse de cette nature est donc de pouvoir classer une quantité importante de discours afin de découvrir les structures argumentaires qui forment la personnalité des grandes familles de pensée qui ont existé en concurrence dans l'univers québécois pendant les cinq années qui ont suivi le dépôt du rapport de la commission Bouchard-Taylor. Ordonner les discours dans le but de répertorier les familles de pensées qui se sont exprimées par rapport aux conclusions du rapport de cette commission, voilà l'objectif auquel ce mémoire tente de répondre.

## CHAPITRE II

### LES ORIENTATIONS DU RAPPORT BOUCHARD-TAYLOR

Avant d'analyser les familles de pensée qui se sont opposées au sujet du rapport de la Commission, il est primordial d'en résumer les grandes lignes. On peut regrouper les parties les plus importantes du rapport en cinq volets : la non-remise en question de l'accommodement raisonnable fondé sur la religion (2.1); le rejet de l'idée voulant que les accommodements aient engendré une crise des relations intercommunautaires au Québec (2.2); l'interculturalisme proposé comme matrice de l'identité québécoise et des rapports intercommunautaires (2.3); la laïcité ouverte comme conception d'aménagement politique du religieux (2.4); et l'origine de la « crise » présentée comme l'effet des médias ayant alimenté l'insécurité historique de la majorité francophone « d'origine canadienne-française » (2.5).

#### 2.1 L'accommodement raisonnable

Pour comprendre l'apparition de la controverse, il importe d'abord de définir le concept qui lui a servi de déclencheur : l'accommodement raisonnable. Consultante et formatrice en gestion de la diversité et d'accommodements, Myriam Jézéquel résume l'histoire et les fondements de cette mesure juridique qui fut au cœur du débat :

L'obligation d'accommodement raisonnable est une création jurisprudentielle au sens où cette obligation a été développée par les tribunaux sans que les textes des Chartes québécoise et canadienne la stipulent explicitement. Sur le plan strict du droit, l'accommodement raisonnable est une mesure juridique destinée à lutter contre des normes discriminatoires ou les effets discriminatoires de normes sur une personne ou un groupe de personnes pour des motifs protégés par les Chartes. Elle découle du droit à l'égalité et de l'interdiction de la discrimination (art. 10 de la Charte québécoise et art. 15 de la Charte canadienne) et de la liberté de religion (art. 2a. de la Charte canadienne et art. 3 de la Charte québécoise). Plus précisément, l'obligation d'accommoder est liée à l'interdiction de discriminer une personne ou un groupe par l'imposition de règles ou de pratiques qui ont pour effet de le désavantager, de le priver de bénéfices ou

d'avantages offerts à d'autres ou de l'exclure, en raison de caractéristiques particulières qui les distinguent de la majorité. [...] Soulignons que l'ensemble de ces caractéristiques, qui correspondent aux motifs prohibés par les Chartes, donne à l'obligation d'accommodement une portée d'application plus large que la seule diversité religieuse et culturelle. (Jézéquel, 2007, p. 132)

L'accommodement tel que résumé ci-dessus s'ancre ainsi à l'interdiction de discriminer. Bien reçu, cet interdit ne cause aucun remous au sein de la population québécoise depuis longtemps. Comme on peut le lire dans les deux chartes mentionnées ci-dessus, ni la race, la couleur, le sexe, la grossesse, l'orientation sexuelle, l'état civil, l'âge, la religion, les convictions politiques, la langue, l'origine ethnique ou nationale, la condition sociale ou le handicap ne peut servir de prétexte à quelque discrimination que ce soit dans les lieux publics, au travail, dans l'accès au logement ou aux services d'éducation ou de santé. Dans le plus commun des cas, l'accommodement raisonnable imposera l'installation de rampes d'accès pour fauteuil roulant et des barres de sécurité pour les personnes à mobilité réduite lorsque cela n'entraîne pas des coûts excessifs pour l'entreprise ou l'institution concernée.

Comme l'ont souligné les commissaires au début de leur rapport (RCBT, 2008, p. 25), la pratique de l'accommodement raisonnable ne divise pas la population parce qu'elle prolonge l'esprit des lois contre la discrimination, mais parce que des motifs religieux et culturels peuvent servir d'arguments pour obtenir l'exemption ou l'adoucissement d'un règlement dans un milieu de travail ou dans les institutions. Fortement chargées en subjectivité, ces revendications ouvrent la voie à de nombreuses demandes qui sont évidemment complexes à évaluer pour les diverses administrations interpellées. Comment juger qu'une demande soit réellement faite au nom d'une religion plutôt qu'en fonction d'un caprice maquillé en principe religieux? La question se pose et la jurisprudence y a répondu. Refusant de jouer au tribunal de la vérité religieuse, les diverses Cours qui ont eu à traiter de requêtes d'accommodements raisonnables ont basé leurs décisions, arrêts et jugements sur la sincérité du requérant. Lorsqu'un citoyen demande un ajustement de nature prétendument religieuse, ce dernier doit démontrer au juge l'authenticité de son attachement à cette pratique ou croyance qu'il considère comme une exigence religieuse ou culturelle. L'accommodement devient une obligation lorsque cette croyance, sincère, honnête et authentique entre en

contradiction avec une norme en place (par exemple : un règlement municipal, une convention professionnelle, etc.) et que cette situation nuit au respect des droits de l'individu requérant. En 2004, lorsque la Cour suprême du Canada cassait la décision de la Cour d'appel du Québec en autorisant la mise sur pied de souchias sur les balcons d'Outremont, les juges ont explicité les bases du critère de sincérité du croyant sur laquelle s'appuie désormais la jurisprudence en matière d'accommodements raisonnables. Ainsi, lorsqu'un accommodement raisonnable repose sur des motifs religieux :

Le requérant doit d'abord démontrer qu'est en cause un précepte de nature vraiment religieuse et non séculière. Le critère est celui de la croyance raisonnable en l'existence d'un précepte religieux. À cet égard, une preuve d'expert s'avère utile, puisqu'elle peut servir à établir les pratiques et préceptes fondamentaux de la religion dont le requérant se réclame. À la deuxième étape, le requérant doit établir qu'il a une croyance sincère, et que cette croyance est objectivement liée à un précepte religieux qui découle d'un texte ou d'un autre article de foi. Il n'est pas nécessaire de prouver que le précepte crée objectivement une obligation, mais il est nécessaire d'établir que le requérant croit sincèrement qu'il a une obligation qui découle de ce précepte. L'enquête sur la sincérité des croyances doit être limitée le plus possible puisqu'elle a pour effet d'exposer les croyances les plus personnelles et les plus intimes d'une personne à la connaissance et au contrôle publics dans un contexte judiciaire ou quasi-judiciaire. La sincérité d'une croyance est examinée au cas par cas et doit s'appuyer sur une preuve suffisante provenant principalement du requérant lui-même. Bien que la constance de la pratique religieuse puisse constituer une indication de la sincérité des croyances du requérant, c'est l'ensemble de la crédibilité personnelle de celui-ci qui importe et la preuve de ses pratiques religieuses courantes. Le critère essentiel doit être celui de l'intention et du désir sérieux de suivre les préceptes fondamentaux de sa religion. Enfin, à moins que les dispositions ou normes contestées n'enfreignent les droits du requérant d'une façon qui est plus que négligeable ou insignifiante, la liberté de religion protégée par les Chartes n'entre pas en jeu.<sup>23</sup>

Une fois accordé, il est important de préciser que l'accommodement obtenu n'annule aucune loi et ne confère pas de droits particuliers aux requérants. Selon les tribunaux, il s'agit d'une procédure d'exception qui s'applique seulement lorsque les droits fondamentaux se trouvent à être réellement restreints par la norme contestée. La mesure demandée doit également être réaliste et ne pas menacer le bon fonctionnement de l'organisme mis en cause. Selon la jurisprudence canadienne, même lorsque qu'une demande est fondée sur la religion,

---

<sup>23</sup> Syndicat Northcrest c. Amselem, [2004] 2 R.C.S. 551, 2004 CSC 47.



l'omission d'accommoder peut correspondre, *de facto*, à une atteinte au droit à l'égalité ou à la liberté du citoyen.

En reposant ainsi sur les chartes de droit, l'accommodement raisonnable vise à favoriser l'égalité entre citoyens en permettant des exceptions dans l'espace public et semi-public lorsque la liberté de religion de certains individus se trouve entravée. On constate donc une continuité certaine avec l'identité du monde anglo-saxon pour qui la liberté religieuse a toujours été pensée comme un droit fondamental. Ceci soulève un contraste très perceptible avec plusieurs pays rattachés à l'univers communiste (Cuba, Corée du Nord, Chine, URSS) qui ont été farouchement hostiles à la religion, certains allant jusqu'à rendre illégales tant sa pratique que ses institutions.

D'autre part, parce qu'il se réfère aux convictions profondes du citoyen, l'accommodement raisonnable pour motif religieux s'inscrit bel et bien dans la panoplie des moyens mis de l'avant pour dépasser l'universalisme des Lumières établi sur la conception du *citoyen abstrait*. Aveugle aux différences de sexe, de race, de gnose et de toute autre particularité, l'universalisme tel qu'il a été pensé s'est toujours présenté comme la condition nécessaire à une société égalitaire. L'égalité est un des fondements théoriques les plus importants de l'éthique et de diverses philosophies morales de la modernité (Piotte, 2007). Or, depuis les années 1960, la logique du traitement unique et indifférencié sur lequel se fondent le droit et les politiques publiques a été remise en question. Le motif plaidé par ceux que Stéphanie Tremblay nomme les penseurs d'un libéralisme renouvelé (Tremblay, 2009, p. 397), voulait que l'égalité théorique n'ait pas permis d'éliminer les nombreuses inégalités de fait qui sont toujours observables parmi les multiples identités qui composent les sociétés occidentales : femmes, races, orientation sexuelle, minorités culturelles, religieuses ou linguistiques, etc.

Ceci a fait en sorte que de nombreux acteurs ont tenté de convaincre de la nécessité de mettre sur pied des traitements différenciés adaptés aux divers groupes sociaux qui peinaient à atteindre le même degré d'intégration économique, en emploi par exemple, ou qui connaissent plus de problèmes collectifs (délinquance, discrimination raciale, exclusion, etc.).



Tout comme la discrimination positive<sup>24</sup>, l'accommodement raisonnable est l'enfant de cette démarche qui s'est développée depuis plusieurs décennies et qui fait désormais office de pronostic à de nombreux problèmes collectifs. On comprendra donc, en résumé, que ces traitements particuliers ne nient pas le bien-fondé de l'égalité juridique, mais qu'ils visent à remédier à ses insuffisances pratiques. En d'autres mots, les traitements particuliers fondés sur les particularités identitaires sont vus par les défenseurs de la discrimination positive et de l'accommodement raisonnable comme les moyens nécessaires, dans la pratique, pour respecter l'esprit du droit fondé sur l'égalité et la liberté.

Le rapport final de la commission Bouchard-Taylor n'a pas remis en question l'accommodement raisonnable basé sur la religion ou les particularités culturelles<sup>25</sup>. Sur ce point seulement, on peut déjà comprendre l'origine d'une bonne partie de la controverse à laquelle tentait de répondre cette consultation. En confirmant la légitimité de cette pratique, les commissaires allaient réveiller les oppositions qui avaient été formulées antérieurement sur le sujet des traitements différenciés.

## 2.2 Une crise médiatique

En plus d'être une question de droit telle que conçue dans la jurisprudence canadienne, il existe d'autres raisons pour lesquelles les présidents ont refusé de revenir sur le bien-fondé de ce genre d'ajustement. Dans la première partie du rapport, on retrouve un sérieux exercice de recherche visant à savoir si l'accommodement était une pratique susceptible de déstabiliser

---

<sup>24</sup> « la discrimination positive est l'instrument clé d'une politique de rattrapage entre différents groupes. Elle vise à promouvoir entre eux une plus grande égalité de fait, ou, à tout le moins, à garantir aux membres des groupes désavantagés une véritable égalité des chances. Elle s'inscrit dans une logique de comblement d'un écart de développement économique et social et suppose donc, plus qu'un simple traitement différencié, l'instauration d'un véritable traitement *préférentiel*. Par définition, celui-ci a vocation à disparaître lorsque le groupe ou les groupes concernés auront surmonté leur handicap et rattrapé leur retard par rapport au reste de la société ». Définition large, tirée de Gwénaële Calvès *La discrimination positive*, Paris, Presses universitaires de France, 2010, p. 7.

<sup>25</sup> Avant d'être nommé président de la CCPARDC, Gérard Bouchard émettait son avis à propos de la légitimité de la pratique qui était au centre de l'attention : « L'accommodement raisonnable, s'il est incontestablement louable dans son principe, peut en venir à être nuisible dans ses effets. En d'autres mots, autant les citoyens que les juges devraient en user... raisonnablement. ». Propos rapportés par Tommy Chouinard dans l'article « Québec devra revoir son modèle d'intégration », *La Presse*, 14 mai 2006.

la paix sociale. La conclusion de cette enquête parle d'une « crise des perceptions<sup>26</sup> » et de la « fabrication d'un malaise<sup>27</sup> ».

Cette référence à une « crise », évoquée entre guillemets, vise à souligner les erreurs factuelles très présentes dans la perception populaire des circonstances. Dans la reconstruction de la chronologie des événements, allant de 1985 à 2007, qu'ils ont effectuée avec leur équipe de travail, les auteurs du rapport ont noté 73 cas médiatisés liés à des ajustements de la diversité au Canada. Quarante de ceux-ci étaient apparus dans la période dite « d'ébullition » allant de mars 2006 à mai 2007 et ayant mené à la création de la Commission. Ces mois précèdent la période « d'accalmie » allant de juillet 2007 à avril 2008 où l'on comptait huit cas au Canada, dont quatre au Québec. Il faut donc préciser que ce n'est pas qu'il y avait nécessairement moins d'ajustements de la diversité antérieurement, mais que ceux qui ont eu lieu à partir de 2006 ont été plus médiatisés. La controverse aurait eu pour effet d'attirer plus d'attention sur les ajustements culturels alors que ce sujet ne suscitait que peu ou pas d'intérêt auparavant.

Dans le but de convaincre les lecteurs que la « crise » était avant tout de l'ordre de l'impression, les commissaires soulignent dès le début de leur rapport qu'il y a eu d'importantes distorsions « entre les perceptions générales de la population et la réalité des faits » (RCBT, 2008, p. 18 et p. 69) pour 15 des 21 cas les plus médiatisés. Souvent confondus avec des ententes de gré à gré relevant du privé (comme ce fut le cas du YMCA dans le Mile-End<sup>28</sup> et des cabanes à sucre<sup>29</sup>), nombreux ont été les cas publicisés qui n'avaient strictement rien à voir avec l'accommodement raisonnable tel que défini juridiquement.

Dans ses premiers chapitres, le rapport s'est attardé à clarifier l'état des lieux en matière d'accommodement au Québec. Au niveau juridique, l'entité responsable de recueillir

---

<sup>26</sup> Gérard Bouchard et Charles Taylor, « La crise des perceptions », *Le Devoir*, 24 mai 2008.

<sup>27</sup> Gérard Bouchard et Charles Taylor, « Fabrication d'un malaise », *Le Devoir*, 24 mai 2008.

<sup>28</sup> « YMCA du Parc. Derrière des vitres givrées », [www.radio-canada.ca/regions/Montreal/2006/11/07/006-YMCA-Parc\\_n.shtml](http://www.radio-canada.ca/regions/Montreal/2006/11/07/006-YMCA-Parc_n.shtml) (consulté le 25 octobre 2011). Lire aussi « YMCA du Parc. Adieu aux fenêtres givrées », *La Presse*, 20 mars 2007.

<sup>29</sup> « Des accommodements raisonnables à la cabane à sucre! », TVA nouvelles, mise à jour le 19 mars 2007. <http://tvanouvelles.ca/video/602129528001> (consulté le 20 mars 2011).

les plaintes déposées pour discrimination a souligné le faible nombre d'accommodements raisonnables revendiqués sur la base de la religion. Entre 2000 et 2006, parmi les 94 plaintes fondées sur la religion reçues à la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ), seulement le tiers demandait un accommodement. Ceci se ramène à une moyenne de six par année lors des cinq années précédant la controverse. Dans l'ordre, les 32 demandes se découpaient ainsi : protestants (10), musulmans (9), juifs (7), témoins de Jéhovah (5), catholique (1)<sup>30</sup>. Cette autre déconstruction à laquelle tenait la Commission voulait aussi s'attaquer à l'idée reçue selon laquelle les minorités culturelles de religion non chrétienne et les immigrants d'origine extra-européenne aient instrumentalisé les tribunaux grâce à l'accommodement raisonnable dans le but d'en faire une stratégie générale pour ne pas avoir à s'intégrer à la société.

Quoiqu'ils n'en rejettent pas la légitimité, les commissaires concluent dans leur rapport que l'accommodement raisonnable n'est pas la voie à privilégier pour harmoniser les rapports sociaux. Pour éviter l'engorgement des instances judiciaires et l'opposition antagonique (gagnant contre perdant) des participants en Cour, ils préconisent une voie citoyenne fondée sur le dialogue, le compromis, la créativité, la décentralisation et la délibération collective. Cette conciliation, de nature non juridique, s'arrime parfaitement à la formule d'intégration québécoise basée sur la participation et les échanges culturels vers laquelle le rapport souhaite orienter le Québec : l'interculturalisme.

### 2.3 L'interculturalisme comme matrice des rapports intercommunautaires

Ayant entendu, disent-ils, les demandes de clarifications des balises du vivre ensemble, les commissaires ont misé sur un approfondissement du modèle d'intégration envisagé depuis 30 ans comme réponse au multiculturalisme par les milieux politiques et intellectuels au Québec. Ainsi, soulignent-ils, malgré que l'interculturalisme jouisse d'une adhésion répandue

---

<sup>30</sup> Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse, *Les plaintes de discrimination fondée sur la religion portées devant la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse*, 2007. cat.2.226.1.4, accessible à l'adresse <http://www.cdpedj.qc.ca/fr/placedelareligion>

au sein de la population, « aucun texte officiel le [définit] explicitement en tant que modèle de gestion des rapports interculturels » (RCBT, 2008, p. 99).

L'interculturalisme tel que présenté dans le rapport s'offre comme une alternative à un modèle d'intégration assimilationniste à la française, mais aussi aux modèles anglo-saxons australien et canadien-anglais qui accordent le primat à la diversité culturelle sur la culture fondatrice ou celle de la majorité. Le modèle remis de l'avant par la Commission est présenté comme une réponse à la nécessité qui revient à la société québécoise de bien intégrer ses diverses composantes si elle souhaite survivre à long terme dans cet hémisphère du continent puisque la population québécoise ne représente que 2 % de la population des États-Unis et du Canada réunis.

L'interculturalisme québécois est présenté comme « porteur d'une tension entre deux pôles : d'un côté la diversité ethnoculturelle et, de l'autre, la continuité du noyau francophone et la préservation du lien social » (RCBT, 2008, p. 119). Favorisant les échanges entre cultures majoritaire et minoritaires, il se pose donc également comme une garantie du droit à la différence des minorités culturelles. Cherchant le rapprochement et visant l'égalité tant entre individus qu'entre collectivités, il refuse l'établissement d'une hiérarchie entre citoyens ou groupes. Ce refus cherche à éviter que certains d'entre eux ne deviennent porteurs de droits historiques servant de prérogatives politiques ou juridiques au détriment d'autres identités. Dans la pratique, ce modèle s'assoit sur l'action communautaire, la collaboration et les regroupements pour stimuler le développement de liens qui entretiennent et enrichissent la diversité ethnoculturelle.

Tant au niveau gouvernemental que communautaire, le financement de programmes d'action allant en ce sens est, selon l'avis de la Commission, « une voie qui devrait être cultivée et intensifiée, là où elle est déjà adoptée et étendue à d'autres réseaux d'acteurs et sphères d'activités là où elle n'a pas encore pénétrée » (RCBT, 2008, p. 119). La diversité étant vue comme une ressource, on mise sur elle pour aboutir à la création de « l'horizon commun ».

Pour les commissaires, l'interculturalisme n'est pas une proposition de rupture avec l'expérience collective et les politiques mises en place depuis la Révolution tranquille. Soulignant la compatibilité de ce modèle avec l'esprit du néonationalisme québécois présent depuis les années 1960, c'est une conception surtout civique qui sert de ciment à l'identité nationale. La conception défendue ici parie sur la mise en commun, par la participation, pour associer les composantes de la communauté politique pour que celle-ci envisage son destin dans une direction qui les fédère toutes.

Dans l'ensemble, l'interculturalisme repose sur cinq principes :

Pour aller à l'essentiel, on dira que l'interculturalisme québécois a) institue le français comme langue commune des rapports interculturels; b) cultive une orientation pluraliste, soucieuse de la protection des droits; c) préserve la nécessaire tension créatrice entre, d'une part, la diversité et, d'autre part, la continuité du noyau francophone et le lien social; d) met un accent particulier sur l'intégration et la participation; et e) préconise la pratique des interactions. (RCBT, 2008, p. 121)

Parmi les constituantes de l'interculturalisme, seule la langue française se trouve hiérarchisée comme particularité culturelle au Québec. Elle se trouve, en quelque sorte, coulée dans le béton de la place publique où auront cours le commerce, le travail, l'éducation, les communications avec les citoyens. En somme, cette suprématie du français comme langue commune est le trait qui distingue le plus l'interculturalisme québécois du multiculturalisme canadien qui reconnaît deux langues officielles.

En ce qui a trait à la conception de la nation québécoise, les commissaires précisent que « tous les habitants du Québec sont des Québécois » dans le but de se distancier de certains discours ayant surgi lors des audiences de la Commission et des débats qui l'ont entourée. Selon le rapport, fonder la conception de la nation sur autre chose que la citoyenneté, comme le font les défenseurs du « nous » québécois<sup>31</sup>, serait « contraire à l'esprit de l'interculturalisme » puisque l'antonyme du « nous », le « eux », favoriserait l'éloignement entre les communautés dont on vise le rapprochement à l'aide de ce modèle d'intégration.

---

<sup>31</sup> Tel qu'il sera détaillé plus loin dans la **section 2** du **chapitre V**.



Hormis la primauté du français qui en est la caractéristique centrale, il n'est pas aisé de comprendre ce qui différencie singulièrement l'interculturalisme du multiculturalisme canadien quant aux résultats sur le terrain. Des travaux soulignant les rapprochements entre les deux modèles ont d'ailleurs été réalisés à ce sujet dans le passé (Juteau, McAndrew et Pietrantonio, 1998). À ce chapitre, les auteurs du rapport reconnaissent en outre que ces deux formules « représentent deux essais d'application de la philosophie pluraliste » (RCBT, 2008, p. 122). Il sera vu plus loin pourquoi plusieurs des détracteurs du rapport Bouchard-Taylor ont axé leurs critiques de ce modèle en l'associant au multiculturalisme (**section 5.5**) et pourquoi certains de ses défenseurs tiennent à l'en dissocier (**section 6.8**). L'inachèvement du modèle souhaité par les commissaires étant reconnu de leur part, ils ont appelé à l'adoption d'un texte officiel sur l'interculturalisme par l'Assemblée nationale, sous forme de loi, de principe ou de déclaration.

#### 2.4 La laïcité ouverte comme concept d'aménagement politique du religieux

L'interculturalisme n'est pas le seul affluent à avoir gonflé le volume de la controverse entourant le rapport Bouchard-Taylor qui sera analysée en détail dans les **chapitres IV à VI**. Un autre concept l'alimente et concerne la norme d'encadrement de l'expression des croyances religieuses.

Opposant leur vision à une autre dite « rigide », les commissaires tablent sur une laïcité qualifiée « d'ouverte ». Contrairement à ce qu'ont avancé plusieurs acteurs ayant participé aux débats à ce sujet, les auteurs du rapport Bouchard-Taylor soulignent qu'il n'existe pas seulement un modèle de laïcité. La majorité des acteurs s'étant opposés aux accommodements raisonnables au nom de la laïcité, disent-ils, construisaient cet objet de façon univoque en l'arrêtant à la séparation de l'Église et de l'État. Contrairement à ces derniers, pour les commissaires, certains ajustements reposant sur des demandes religieuses sont compatibles, voire nécessaires, avec la laïcité et la vision de la démocratie qu'ils partagent. Dans une intervention publique précédant de plusieurs mois la création de la CCPARDC, Gérard Bouchard décrivait les grands principes de la vision qu'il défend :

Dans une société diversifiée qui renonce à l'assimilation et à l'exclusion, le pluralisme (harmonisation des différences) n'est pas un choix, mais une obligation : l'espace public ne peut opérer que sur la base d'un accord qui confine dans le privé les valeurs et croyances susceptibles d'inspirer des comportements incompatibles et de porter atteinte aux droits d'autrui. Ce principe est le plus légitime qui soit puisqu'en son absence, personne n'a l'assurance de pouvoir exercer ses droits.<sup>32</sup>

Cette citation démontre une continuité entre la conception de la laïcité de Gérard Bouchard et celle qu'on retrouve surtout au septième chapitre du rapport final dans lequel les présidents présentent la formule qu'ils ont retenue. Très fortement inspirée des travaux de Micheline Milot (Milot, 2002, 2008 et 2011), la définition théorique qu'ils décrivent conçoit l'esprit de la laïcité comme la somme de quatre principes : deux moyens et deux fins. Les objectifs étant, d'un côté, l'égalité des citoyens indépendamment de leurs liens confessionnels; et de l'autre, la liberté de conscience et de religion. Ces fins doivent être garanties par deux configurations politiques des lois et des institutions : la séparation de l'Église et de l'État; et, la neutralité de l'État quant au traitement qu'il accorde aux citoyens (RCBT, 2008, p. 135-136).

Cette articulation entre les quatre principes soutient que les moyens doivent être au service des fins recherchées : l'égalité et la liberté. Ceci fait en sorte qu'il faut donc adapter les moyens aux circonstances. Conséquemment, si l'application stricte de certaines règles nuit à l'égalité ou à la liberté des personnes en fonction de leur religion, quant à l'accès à un métier dans la fonction publique par exemple, les institutions publiques ont pour responsabilité d'assouplir cette réglementation qui exclut, même indirectement, des membres d'une confession particulière. La lutte contre la discrimination indirecte constitue une sérieuse préoccupation des commissaires et de leurs conseillers. La laïcité qu'ils avancent se trouve investie de cette problématique qui est décrite de façon explicite dans le glossaire qui conclut les pages du rapport intégral :

La discrimination indirecte est celle qui, sans exclure directement ou explicitement une personne ou un groupe de personnes, n'en entraîne pas moins une discrimination par suite d'un effet préjudiciable. Elle découle de

---

<sup>32</sup> Gérard Bouchard, « Du kirpan... à la charia? Oui, mais... L'accommodement raisonnable peut en venir à être nuisible », *La Presse*, 14 mai 2006.

l'application rigide d'une loi ou d'un règlement et survient dans certaines circonstances liées aux domaines de l'emploi, des services publics et privés, du logement, etc. (RCBT, 2008, p. 286)

Une autre forme de discrimination est également au cœur de l'attention du modèle d'intégration et de laïcité des commissaires. Considérée comme « systémique », elle dépasse la discrimination indirecte qui vient d'être décrite et la discrimination directe (volontaire ou consciente; comme le racisme par exemple ou le refus d'engager des femmes enceintes pour ne pas compliquer la gestion des ressources humaines) pour devenir une structure informelle qui nuit à l'égalité des citoyens sans qu'il y ait pour autant existence d'une concertation ou d'une organisation centralisée. Par exemple, la discrimination systémique<sup>33</sup> peut être « une culture d'entreprise qui privilégie l'embauche par l'entremise de réseaux informels, ce qui désavantage généralement les minorités ethniques et visibles qui n'y ont pas accès » (RCBT, 2008, p. 286). La discrimination systémique correspond donc à un cumul d'habitudes qui intervient dans le traitement de certaines identités lors d'une pléthore de processus qui implique la diversité.

Ces préoccupations contre les diverses formes de discrimination sont le socle de la vision mise de l'avant dans le rapport : la nécessité d'intervenir pour rendre symétriques l'égalité juridique et l'égalité réelle des citoyens. Ne comptant pas uniquement sur l'adaptation aux normes par les personnes ou les communautés culturelles ou religieuses; cette forme de laïcité conçoit l'égalité comme un équilibre à surveiller qui doit être assuré par la participation citoyenne et par l'ouverture aux diverses revendications lorsqu'elles sont jugées légitimes dans le cadre d'une philosophie pluraliste du droit et des rapports sociaux.

Comme le résume le rapport, « Si on voulait caractériser en deux mots la notion d'accommodement, il faudrait dire : l'égalité dans la différence » (RCBT, 2008, p. 63).

---

<sup>33</sup> Sur son site Internet, le ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles du Québec retient cette définition de la discrimination systémique : « On parle de discrimination systémique lorsque diverses pratiques, décisions ou comportements se combinent à d'autres pratiques au sein d'un organisme ou à celles d'autres institutions sociales pour produire de la discrimination. Les pratiques de discrimination sont alors des maillons de chaînes parfois longues et complexes, où les pratiques discriminatoires se renforcent mutuellement. La responsabilité n'est pas imputable à un élément particulier. » Voir l'entrée « Qu'est-ce que le racisme et la discrimination? » sur le site [www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/fr/lutte-discrimination/discrimination-racisme.html](http://www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/fr/lutte-discrimination/discrimination-racisme.html) (consulté le 20 mai 2012).



S'emboîtant parfaitement avec le moule de la laïcité ouverte, cette volonté de créer empiriquement, par des interventions, une égalité de fait procède par un questionnement constant des normes collectives. Ceci devient une obligation, lit-on dans le rapport, pour toute société démocratique qui est en faveur de l'égalité, parce que « [t]oute société a tendance à légiférer pour la majorité; il s'ensuit que la loi n'est jamais vraiment neutre » (RCBT, 2008, p. 63).

Un exemple cité par le rapport pour justifier la nécessité de ces ajustements est celui de l'abolition, il y a plusieurs années, de l'interdiction d'ouvrir les commerces le dimanche. La contestation de cette loi soutenait que cette structuration de la semaine de travail était calquée sur le calendrier chrétien qui faisait du dimanche un jour obligatoirement consacré au repos. En conséquence, « Les athées, les agnostiques et les membres des autres communautés religieuses devaient respecter une loi provenant directement de la religion chrétienne. Ces derniers n'étaient donc pas traités avec un respect égal par l'État » (RCBT, 2008, p. 152). On a conclu que la législation commerciale en place était inéquitable. La semaine de travail fut donc modifiée en conséquence; le travail le dimanche fut légalisé. Le raisonnement sous-jacent à cet exemple sert de canevas à la déconstruction de certaines normes collectives. En les réinterprétant, à partir d'une grille internormative, on évoque que des règles en apparence neutres peuvent avoir un effet discriminatoire pour certaines catégories de personnes en fonction de leur religion ou de leurs pratiques culturelles et qu'il faut, à tout le moins, accepter d'entendre les contestations dont elles peuvent faire l'objet.

Le but général de cette approche est de limiter le plus possible l'autoexclusion que s'imposeraient certains citoyens dans divers espaces puisque ces derniers ne pourraient les fréquenter tout en respectant les principes auxquels ils tiennent. Le but étant d'éviter de commettre des dommages à « l'intégrité morale » des gens qui seraient obligés de nier, même temporairement, leurs « convictions profondes » pour accéder à certains services ou pour travailler dans les institutions publiques.

Cependant, les principes de la laïcité ouverte dépassent cette logique. C'est à une fin stratégique que le qualificatif évoquant l'ouverture a été ajouté afin de souligner sa différence

avec d'autres conceptions de la laïcité considérées comme « fermées » aux manifestations religieuses ou « rigides » dans leur application indépendamment du contexte dans lequel ces phénomènes ont cours. Cette vision, évidemment plus libérale et anglo-saxonne que républicaine, accepte la présence même croissante du religieux dans l'espace public. La seule condition étant que l'expression de ces croyances ne nuise pas à la liberté de conscience et de religion d'autrui, sans quoi, l'État n'a aucune légitimité pour en réduire la présence. Par contre, les autorités publiques auront à accommoder et ajuster les normes régulant cet espace si ces dernières entraînent une discrimination indirecte à l'égard de certains citoyens en fonction de leur identité particulière.

Cherchant à multiplier les contacts interconfessionnels dans l'espace commun, cette *ouverture* à la diversité religieuse vise à approfondir la volonté d'intégrer chère aux commissaires. La configuration de la laïcité présente dans le rapport se rattache donc à l'interculturalisme et se présente comme le terrain légal nécessaire à une démarche d'éducation pour une société pluraliste comme la nôtre. En s'exposant à l'autre, l'occasion s'offre d'appivoiser les craintes mutuelles partagées entre concitoyens. Étant des occasions de donner lieu à des rapprochements, les rencontres permettent, souhaite-t-on, d'unir la diversité et de fortifier la participation civique.

Comme ils le précisent dans le rapport, les présidents refusent de définir la liberté de conscience comme l'antithèse des croyances religieuses. La liberté de conscience, telle qu'elle est présentée dans le rapport, doit garantir la liberté de religion même lorsque les cultes défendus par des croyants sont antiscientifiques ou antirationnels (RCBT, 2008, p. 138). Cette considération confirme la teinte libérale du document final qui confère à l'autorité publique une position de retrait et de non-intervention concernant les conceptions morales ou philosophiques des citoyens. Leur accordant la pleine souveraineté en matière de conscience, cette laïcité ouverte s'enchâsse avec les libertés individuelles énoncées dans les chartes, fédérale et provinciale, des droits de la personne.

En plus de cette conception, un autre point de discordance qui servira la controverse concerne la section du rapport dans laquelle les commissaires affirmeront l'existence d'un

« ralliement » autour de la laïcité ouverte. Selon l'interprétation des événements qui se sont succédé depuis quelques décennies, ce modèle aurait « obtenu la faveur de la plupart des groupes et des organismes qui ont réfléchi à la question du régime de laïcité le mieux adapté à la société québécoise » (RCBT, 2008, p. 140). Se basant sur les avis antérieurs de la CDPDJ, du Conseil du statut de la femme, du Centre justice et foi, du Conseil des relations interculturelles, du Conseil supérieur de l'éducation et du Comité sur les affaires religieuses, le rapport Bouchard-Taylor inscrit cette ouverture dans la continuité de la laïcité effective depuis les années 1990 au Québec.

On retrouvait déjà, rapportent-ils, les termes de « laïcité ouverte » dans le rapport Proulx ayant mené à la dernière étape de la déconfectionnalisation des structures scolaires en 1999 (rapport Proulx, 1999, p. vii, p. 145 et p. 229). Pour en exemplifier les bienfaits dans l'action, le rapport Bouchard-Taylor se réfère au débat sur le voile dans les écoles du Québec qui avait eu lieu à partir de 1994. Ce fut, jugent-ils, un débat important dans la construction de cette approche « libérale et inclusive » du fait religieux dans les institutions :

L'approche libérale et inclusive adoptée par le Québec au milieu des années 1990, à l'occasion du débat sur le port du hijab à l'école publique, s'est aussi avérée l'un des facteurs décisifs de la construction de ce modèle de laïcité ouverte. Sans qu'il y ait unanimité, on dégage alors un accord assez large qui permet aux élèves portant le foulard de fréquenter l'école plutôt que de s'en trouver exclues et ainsi poussées vers les écoles confessionnelles privées. On estime que l'interdiction du foulard porterait atteinte au droit à l'égalité, à la liberté de conscience et au droit à l'instruction publique des élèves, tout en les privant d'une occasion privilégiée de socialisation avec les jeunes et les enseignants de toutes origines et de tous milieux sociaux. (RCBT, 2008, p. 141)

La continuité dont parlent les commissaires remonte à deux sources. La première étant celle du rapport Parent<sup>34</sup> qui avait enclenché la laïcisation de l'enseignement public. L'autre étant la constitution de notre régime politique en tant que « démocratie libérale ». Cette réunion des deux termes renvoie surtout à l'équilibre entre le pouvoir législatif fondé sur la majorité démocratiquement élue et le pouvoir judiciaire responsable de faire respecter les

---

<sup>34</sup> Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec (1966). Rapport, 5 t., Québec, gouvernement du Québec.

droits individuels. Le volet libéral qui vient d'être évoqué vise à protéger le citoyen « contre d'éventuels abus de la majorité » (RCBT, 2008, p. 105). Tant l'accommodement raisonnable que la laïcité ouverte défendus par les commissaires renvoient évidemment à cette deuxième constituante de notre régime politique. Il devient plus clair, à la suite de cette précision, que cette référence à la continuité et à la démocratie libérale fait de la laïcité un instrument d'égalité entre individus à partir de leur identité plutôt qu'un cadre servant de moule à une identité collective fondée sur la nation. En d'autres mots, elle n'a pas pour responsabilité de protéger les valeurs de la majorité en assurant leur reproduction dans le temps.

Comme ils en ont fait la demande au sujet de l'interculturalisme, les commissaires terminent leurs propos sur la laïcité ouverte en appelant à la rédaction d'un livre blanc qui en formaliserait le statut au Québec.

## 2.5 L'insécurité historique du groupe majoritaire comme origine du malaise québécois

Comme cela a été précisé dans la **section 2**, le rapport Bouchard-Taylor a conclu à de sérieuses distorsions dans les représentations qu'avait la population à propos des accommodements raisonnables. La conclusion du rapport jugeait, en conséquence de ces distorsions, que les institutions et les fondements du vivre ensemble n'ont jamais été sérieusement ébranlés par les pratiques d'harmonisation. Or, bien que la lumière ait été faite sur les nombreuses fausses représentations, cela ne suffit pas à éclairer totalement les origines de la réaction qui a eu lieu au Québec lors de cette crise. Selon l'avis du rapport final, il faut également aborder la controverse d'un angle plus sociologique pour extirper les racines identitaires de la surchauffe du climat social.

Les **chapitres IX et X** du rapport se présentent comme une « psychanalyse » de la mentalité québécoise qui a permis au thème de la gestion de la diversité de se transformer en flambée médiatique s'élevant au rang de préoccupation politique majeure. Dans cette portion du document final, les commissaires découpent la communauté politique du Québec en sous-groupes et font ressurgir le concept ethnique de « Québécois d'origine canadienne-

française ». Faisant référence au groupe majoritaire, c'est « de ce milieu-là surtout, disent-ils, que sont venues les réactions très vives qui ont nourri la crise » (RCBT, 2008, p. 185). Après avoir écouté patiemment les centaines de témoignages des citoyens, ils retiennent un ensemble de facteurs qui ont avivé les sensibilités historiques de ce groupe concernant la santé et même la survie de sa culture. La définition de cette dernière ne doit pas se limiter aux arts et rejoint surtout les valeurs et les codes de vie. C'est donc la culture dans son sens large qui fait l'objet d'inquiétudes parmi ce groupe. Fortement basée sur l'état d'esprit de la majorité, l'analyse identifie les traits culturels qui ont servi de terreau à la « crise des perceptions » : peur, crainte, inquiétude, crispation et insécurité chronique.

Ces caractéristiques collectives sont liées, lit-on, à la condition du minoritaire qui nourrit un état d'alerte qui « s'active ou se met en état de veille suivant les conjonctures » (RCBT, 2008, p. 185). Par exemple, en matière d'immigration, il y a « crainte » de ghettoïsation de portions de Montréal et de minorisation du français comme langue d'usage sur ce territoire. La contestation par certains groupes des symboles (la croix à l'Assemblée nationale et sur le mont Royal, la neutralisation du « joyeux Noël et bonne Année » par « joyeuses Fêtes ») légués par les générations précédentes s'est traduite dans un sentiment de menace de perte de repères collectifs. S'ajoutant aux transformations rapides de la Révolution tranquille, la proportion croissante qu'occupent les minorités et l'immigration a pu servir de levier à une « peur » pour la survie de cette fragile culture francophone d'Amérique. De plus, le cas du kirpan doit être évoqué puisqu'il est emblématique, aux yeux de la majorité de la population, de l'irrecevabilité des accommodements raisonnables fondés sur la culture ou la religion. Les commissaires ont lu dans la réception de ce cas un sentiment de disqualification du politique qui confirmait l'impression d'une tendance à la judiciarisation des enjeux nationaux. L'idée d'une « délégitimation » des institutions nationales s'est installée comme perception parce que la décision de la Cour suprême du Canada a refusé de reconnaître la légitimité de la volonté de 85 % des Québécois opposés au kirpan à l'école<sup>35</sup> ainsi que celle de la Cour d'appel du Québec qui avait interdit précédemment le port de ce couteau servant

---

<sup>35</sup> Sondage mené par l'Université d'Ottawa pour la commémoration des 25 ans de la Charte canadienne des droits et libertés. Données rapportées par Radio-Canada : « Sondage. Le kirpan ne passe pas », mise à jour le 31 janvier 2007. [www.radio-canada.ca/nouvelles/societe/2007/01/31/003-Sondage-charte-ottawa.shtml](http://www.radio-canada.ca/nouvelles/societe/2007/01/31/003-Sondage-charte-ottawa.shtml) (consulté le 18 octobre 2011).

de symbole religieux aux sikhs<sup>36</sup>. Les commissaires notent à plusieurs égards un accueil moins favorable des francophones à propos des accommodements, 71,7 % d'entre eux s'y opposant, alors que ce n'était le cas que de 35,2 % des non-francophones<sup>37</sup>. Les Québécois étaient, selon ces données, également significativement plus fermés aux accommodements religieux ou culturels dans les milieux de travail<sup>38</sup>.

À un autre niveau, plus populiste, où les commentaires furent plus prompts et à fleur de peau, les commissaires ont noté que les oppositions aux ajustements à la diversité reposaient également sur la xénophobie, l'intolérance, le racisme et la fermeture. À ce sujet, les commentaires des présidents seront laconiques et les condamneront catégoriquement. Il faut souligner que le rapport de la Commission n'associe pas l'essentiel des critiques aux diverses formes de racisme et d'intolérance. Les occurrences allant en ce sens furent assez minoritaires, mais notables et présentes partout dans les sociétés connaissant une forme de pluralisme identitaire. Pour faire ressortir davantage cette nuance, il est important de mentionner que les deux présidents ont précisé à maintes reprises que l'ouverture et l'accueil sont des traits caractéristiques de la société québécoise. L'orientation que doit suivre le Québec en matière d'intégration et de diversité ne saurait se faire autrement que par l'accentuation de ces attitudes :

ce qui se dégage aussi de nos consultations, au-delà des fausses notes bien connues, c'est une ouverture à l'Autre. La très grande majorité des mémoires et des témoignages que nous avons entendus vont en ce sens. Dans les régions comme à Montréal, chez les nouveaux venus comme chez tous les autres, nous avons observé un important capital de bonne foi et de bonne volonté. C'est sur cela qu'il faut miser afin de poursuivre la construction d'un Québec à la fois intégré et respectueux de sa diversité. (RCBT, 2008, p. 25)

---

<sup>36</sup> Rapporté par Bryan Miles, « Oui au kirpan à l'école. La Cour suprême renverse un jugement de la Cour d'appel du Québec », *Le Devoir*, 3 mars 2006.

<sup>37</sup> Sondage SOM-*La Presse* du 9 octobre 2007, cité dans *Fonder l'avenir*, op. cit., p. 66.

<sup>38</sup> À propos de « la question des accommodements religieux ou culturels en milieu de travail par exemple, 64,5 % des Québécois y sont opposés alors que 44,7 % des Canadiens seulement les rejettent », sondage SOM-*La Presse*, rapporté par Nathalie Collard, *La Presse*, 9 octobre 2007.



Il faut maintenant préciser l'image qui ressort chez les commissaires quant à la conception qui est faite de la majorité « québécoise d'origine canadienne-française ». Les commissaires insistent visiblement pour la présenter comme une minorité inquiète.

À propos de cette insécurité imprévisible qui suit l'histoire de cette « majorité-minorité » comme une ombre, il y a deux leçons à tirer selon les commissaires pour éviter qu'une telle crise ne se reproduise. La première est qu'il faut favoriser l'essor d'une identité québécoise forte pour éradiquer le malaise qui a mené à la crise. Mais, ce renforcement ne peut se bâtir n'importe comment :

cette identité doit pouvoir se conjuguer avec les règles universelles (historicisées, comme nous l'avons mentionné) et avec les exigences du pluralisme. Le défi présent, c'est de nourrir de symbolique et d'imaginaire la culture publique commune faite de valeurs et de droits universels, mais sans la défigurer. En d'autres mots, l'identité héritée du passé canadien-français est parfaitement légitime et elle doit survivre parce qu'elle est une source de richesse, mais elle ne peut plus occuper à elle seule l'espace identitaire québécois, elle doit s'articuler avec les autres identités en place, dans l'esprit de l'interculturalisme. C'est cette tâche difficile, amorcée depuis quelques décennies, que le Québec doit s'employer à poursuivre. (RCBT, 2008, p. 189).

L'autre leçon est un rappel de la responsabilité de bien accueillir et d'être tolérant à l'égard de la différence. Ayant fait défaut à des instants névralgiques de cette crise, les qualités d'entraide, de cordialité, de compréhension auraient pu calmer le jeu et orienter le Québec vers autre chose qu'un conflit entre « nous », l'accueillant, et « eux », l'accueilli. Les commissaires ne se cachent pas de ce jugement : l'éducation de certains citoyens et de certains groupes d'intervenants est à parfaire. C'est pourquoi des segments du rapport insistent notablement sur la bonification de l'éducation à la diversité pour tuer dans l'œuf les éventuelles discordes qui pourraient survenir. L'objectif assumé de toute l'entreprise de consultation étant, pour faire référence au titre du rapport, de *concilier* la communauté politique et de *fonder l'avenir*. Cette position qui prend la défense de l'éducation à la diversité démontre une compatibilité certaine avec le récent cours Éthique et culture religieuse (ÉCR) qui a été mis sur pied pour succéder à l'enseignement confessionnel dans les écoles du Québec. Le rapport est d'ailleurs souvent élogieux à l'égard de ce cours (RCBT,

2008, p. 109, p. 150 et p. 172) et Gérard Bouchard dira même que cela « lui semble un outil indispensable<sup>39</sup> ».

## 2.6 Résumé des lignes de fond du rapport de la commission Bouchard-Taylor

Le rapport de la commission Bouchard-Taylor compte trois grands axes. Le **premier** repose sur une enquête concernant la légitimité de la contestation de la pratique des accommodements raisonnables, et plus largement des ajustements de la diversité au Québec. En conclusion, les présidents affirment clairement que si crise il y a eu, elle relevait des perceptions. Tordue par le phénomène de la rumeur et du journalisme à sensation, la transmission des informations n'a pas respecté les faits. À cette « mésinformation » s'ajoute la difficulté d'aborder les questions complexes dans l'univers médiatique contemporain. Ces facteurs de déformation des faits et de nuisance à la qualité de l'information auraient donc créé une dissonance entre la réalité interculturelle et l'opinion publique, générant ainsi un sentiment de crise injustifié. Cela a donc eu pour effet d'amplifier un mouvement de rejet populaire qui aurait pu ne pas apparaître dans d'autres circonstances.

Le **deuxième** grand axe ciblait les sensibilités collectives de la majorité. Issues des conditions historiques, les craintes des Québécois « d'origine canadienne-française » sont celles des peuples minoritaires qui perçoivent plus facilement des dangers à l'égard de la survie de leur culture. Cette racine alimentant l'inquiétude de cette « majorité-minorité » était donc le socle nécessaire à la possibilité d'interpréter les divers cas d'ajustements comme des menaces aux valeurs ayant eu cours depuis.

Le **troisième** axe du rapport final de la Commission regroupe deux pendants d'une même philosophie générale d'intégration. Ne remettant pas en question les fondements de l'accommodement raisonnable, la laïcité ouverte se fonde même partiellement sur ce

---

<sup>39</sup> « Gérard Bouchard défend la nouvelle formation », [www.radio-canada.ca](http://www.radio-canada.ca), mise à jour le mercredi 20 mai 2009. [www.radio-canada.ca/regions/estrie/2009/05/12/001-ethique-culture-drummond-mardi\\_n.shtml](http://www.radio-canada.ca/regions/estrie/2009/05/12/001-ethique-culture-drummond-mardi_n.shtml) (consulté le 02 octobre 2011).



dispositif pour assurer l'égalité des citoyens en ce qui a trait à la liberté de conscience et de religion. Ce modèle ne confine pas la liberté religieuse à la sphère privée, accueille la diversité religieuse dans l'espace public et dans les institutions, pour autant que cela ne nuise pas à la liberté d'autrui. Dû à sa compatibilité avec l'accommodement raisonnable fondé sur des revendications religieuses, ce modèle entérine la légitimité des traitements différenciés pour aboutir à une symétrie entre l'égalité juridique et l'égalité réelle.

Deuxième pendant de cette philosophie sociale, l'interculturalisme vise à concilier les volontés parfois incompatibles entre la majorité et les minorités du Québec en tentant d'offrir une double garantie. Tentative de créer une sorte de « troisième voie » entre le multiculturalisme canadien et l'assimilation uniformisatrice adoptée dans d'autres pays, ce modèle souhaite placer le français à la base de l'avenir de la communauté politique en faisant de cette langue le point de convergence nécessaire à l'interaction intercommunautaire. Toutefois, dans le but de respecter les chartes de droit, ce modèle cherche aussi à garantir un espace de liberté nécessaire aux groupes minoritaires afin qu'ils puissent préserver des traits identitaires qui leurs sont chers.

Dans l'ensemble, il faut retenir que la commission Bouchard-Taylor n'a pas fait preuve de rupture avec l'état des choses qui a précédé à sa création. Sa position de « crise des perceptions », tout comme les appels à l'officialisation des balises déjà partiellement officielles que sont l'interculturalisme et la laïcité ouverte ont témoigné que la situation vers laquelle le Québec se dirigeait avant la Commission était la bonne et qu'elle devait être confirmée. Ces grandes orientations du rapport permettent de délimiter le terrain sur lequel la controverse s'est érigée.

## CHAPITRE III

### CADRE THÉORIQUE ET PRÉCISIONS MÉTHODOLOGIQUES

Afin d'inscrire la cartographie de la controverse entourant le rapport Bouchard-Taylor dans une perspective sociologique, le cadre théorique de ce mémoire s'inspire d'abord de quelques aspects de la structure des controverses scientifiques (**section 3.1**). Ensuite, afin de pouvoir tracer les contours des nébuleuses idéologiques qui nous intéressent, le recours à une sociologie des conflits mise au point par Georg Simmel et Julien Freund offre un potentiel idéal pour éclairer les clivages qui se sont creusés entre les familles de pensée qui se sont opposées lors de la réception du rapport Bouchard-Taylor (**section 3.2**). Cette réunion de la sociologie des controverses et de la sociologie des conflits sera effectuée tout en gardant le cap sur une approche wébérienne de la sociologie, c'est-à-dire une sociologie de l'action, qui relève dans ce cas-ci des discours qui ont donné du volume à la controverse entourant le rapport Bouchard-Taylor.

À la suite de cette hybridation de deux approches sociologiques, plusieurs précisions méthodologiques seront faites pour faire connaître les critères de sélection des interventions qui ont été retenues pour construire le matériau discursif de la présente analyse (**section 3.3**). Après avoir exposé les buts et limites des ambitions compréhensives de ce mémoire (**section 3.4**), il sera précisé comment il a été possible de classer les discours pour circonscrire les frontières des familles de pensées et les limiter au nombre de trois (**section 3.5**). Finalement, ce chapitre se termine sur la justification du choix des noms qui serviront à nommer les nébuleuses qui figurent dans la cartographie de ce mémoire (**section 3.6**).

### 3.1 La réception du rapport Bouchard-Taylor et les controverses scientifiques, quelques parallèles et divergences

Même si elle loge au niveau de la normativité (politique, juridique et sociale), la controverse entourant le rapport Bouchard-Taylor rassemble plusieurs similarités avec la nature des controverses scientifiques. Comme Cyril Lemieux le souligne, les controverses « ont toujours une structure triadique : [elles] renvoient à des situations où un différend entre deux parties est mis en scène devant un public, tiers placé dès lors en position de juge » (Lemieux, 2007, p. 195).

Plus précisément, les controverses comptent premièrement des proposants et des opposants qui se rejoignent autour d'un objet de dispute. Deuxièmement, les auteurs d'une controverse sont rassemblés dans un espace où s'animent leurs échanges. Sorte d'arène des discours, les interventions qui caractérisent les controverses ne sont pas de simples juxtapositions de discours divergents : elles sont émises les unes en fonction des autres et se répondent afin de se disqualifier. Troisièmement, une controverse nécessite la présence d'un tiers qui prend la forme d'un jury qu'on cherche à influencer à partir de stratégies de persuasion. Dans le cas d'une controverse scientifique, ce tiers rassemble les directeurs d'institutions et ceux qui sont responsables de leur financement et de leur orientation. Dans le cas des controverses idéologiques, ce tiers renvoie au public ou à l'opinion médiatique dans son sens large. Fondamentalement, l'enjeu suprême de la controverse entourant le rapport Bouchard-Taylor était d'influencer la mémoire collective et la réception des recommandations du rapport dans la population et au sein de la classe politique.

Il faut préciser qu'une même énergie traverse les controverses, qu'elles soient scientifiques ou idéologiques. La crise qui les caractérise perturbe l'ordre en place et révèle les discordes vivantes à un moment précis au sujet de la légitimité de certaines idées politiques (dans le cas des controverses idéologiques) et d'hypothèses ou de théories (dans le cas des controverses scientifiques). Comme le dit Cyril Lemieux, une controverse se présente comme un « processus de dispute [qui] est toujours une épreuve, c'est-à-dire une situation dans laquelle les individus déplacent et refondent l'ordre social qui les lie » (Lemieux, 2007,

p. 193). En d'autres mots, les controverses naissent d'un contexte qui les dépasse, mais elles ont aussi pour effet de modifier le cours des choses dans lequel elles sont apparues.

Néanmoins, on peut percevoir de grandes incompatibilités entre la sociologie des controverses scientifiques et la controverse idéologique entourant le rapport Bouchard-Taylor. D'abord, parce que les controverses scientifiques sont marquées par une homogénéité du profil des opposants. En ce sens, ce type de controverses est prisonnier des clubs de scientifiques, ce qui limite sérieusement l'élargissement du débat car, comme le précise Yves Gingras, elles « se déroulent dans le petit monde des revues savantes et des colloques spécialisés (peu accessibles aux profanes) » (Gingras, 2013, p. 117). Ceux qui les animent doivent détenir des compétences similaires reconnues par leurs opposants. Ensuite, lors des controverses scientifiques, les acteurs en oppositions respectent des règles d'argumentation, de méthode et de procédures qui font consensus, car nécessaires au processus de démonstration. Cela permet de comprendre que les controverses scientifiques sont le propre d'une communauté de spécialistes qui se réunit autour d'une énigme (Khun, 1983, p. 60). Une fois l'énigme résolue, la dispute prend fin et l'ensemble de la communauté scientifique se range derrière un nouveau cadre de référence (paradigme) qui surpasse les autres en qualité et en potentiel explicatif. Ainsi, la controverse s'éteint et une nouvelle *science normale* (selon le sens de Thomas Khun) prend place. En résumé, les controverses scientifiques ne s'allument qu'à la suite d'une découverte anormale qui montre qu'une théorie scientifique n'est pas en mesure d'expliquer la réalité adéquatement (Khun, 1983, p. 98-99). S'en suit un choc entre un ancien paradigme comprenant des défauts et des insuffisances et un nouveau qui se présente comme mieux adapté.

Les controverses idéologiques, comme celle du rapport Bouchard-Taylor, ne calquent pas les derniers critères qui viennent d'être énoncés. D'abord, parce que les débats qui les animent s'étendent à toutes les couches de la société. De plus, on n'observe aucune restriction du droit de parole établi en fonction de l'identité ou des compétences des participants. Ensuite, lors d'un débat de nature politique ou morale, il n'y a pas de règles d'argumentation précises à partir desquelles tous les opposants se seraient préalablement entendus. En effet, peu d'acteurs du débat entourant le rapport Bouchard-Taylor ont tenté de jouer le jeu

scientifique et quantitatif qui aurait demandé de « prouver » qu'une position était supérieure aux autres selon des critères objectifs. Contrairement aux controverses scientifiques, les controverses publiques ne se résorbent pas par l'épuisement des arguments d'un groupe. Les valeurs qui sont au cœur des controverses idéologiques rendent les énoncés irréfutables, car ils ne reposent pas sur des méthodes de mesure et de construction de preuves. Les énoncés de valeurs qui meublent les débats idéologiques sont avancés par leurs défenseurs parce que ces derniers leur accordent une valeur intrinsèque qui ne relève pas d'une rationalité universelle. Ainsi, contrairement à la science, les controverses idéologiques évoluent dans un *dissensus* perpétuel, car comme le signalait Marc Angenot, la démonstration et la réfutation ne peuvent servir de mécanismes pour retracer l'évolution des idéologies (Angenot, 2008).

Un dernier élément de la sociologie des sciences pourrait sembler utile pour analyser une controverse publique de nature idéologique comme celle du rapport Bouchard-Taylor, c'est le concept de paradigme initialement défini par Thomas Khun. Or, ce concept n'est pourtant pas applicable à une controverse idéologico-politique. On peut définir un paradigme comme une conception commune d'un objet que partage la communauté scientifique. Thomas Khun précise que ce concept réunit « les découvertes scientifiques universellement reconnues, qui pour un temps, fournissent à une communauté de chercheur des problèmes types et des solutions. » (Khun, 1983, p. 11) Plus largement, le paradigme rassemble les théories, les méthodes, les instruments et les faits sur lesquels repose l'activité scientifique dans une période donnée. Par exemple, le système solaire a connu une évolution de paradigme du géocentrisme de Ptolémée à l'héliocentrisme de Copernic. Les controverses scientifiques surviennent lorsque deux paradigmes concurrents se superposent au-dessus d'un même objet. Ainsi, deux théories rivales prétendent pouvoir expliquer les mêmes phénomènes avec des conclusions différentes. En conséquence, dans le champ scientifique, la controverse naît de la division des pairs au sujet de la supériorité d'un paradigme sur un autre. Elle s'éteint lorsqu'il y a évidence qu'une hypothèse échoue là où l'autre réussit. Ainsi, une nouvelle théorie chasse ses rivales, car elle seule permet de produire des preuves et de réaliser de nouvelles découvertes. S'en suit une réunification de la communauté scientifique autour d'une nouvelle théorie.

On voit toute l'incompatibilité du concept de paradigme avec les controverses idéologiques. D'abord parce que les cadres idéologiques sont avant tout des lectures du monde qui héritent de diverses sensibilités politiques. De plus, les idéologies ne se succèdent pas en s'éliminant comme le font les paradigmes scientifiques. Alors qu'en science la succession des paradigmes suit le principe d'une évolution d'œuf en œuf (un cadre désuet donnant naissance à un nouveau cadre plus adéquat), les idéologies coexistent et survivent dans le temps malgré leur incompatibilité. De plus, lors des controverses idéologiques, les idées défendues par les protagonistes sont considérées comme des fins en elles-mêmes. Ceci rend le consensus entre proposant et opposant perpétuellement hors de portée.

Comme le rappelle Jobert (Jobert, 1992, p. 220) voilà pourquoi en sciences sociales, au lieu de parler de paradigmes, il est plutôt convenu de parler de référentiels. Ceux-ci sont des grilles de lecture du monde qui rassemblent des idées et des valeurs propres à des courants de pensée qui guident les politiques (Muller, 2010, p. 555-562). Ainsi, les référentiels sont fortement similaires avec les idéologies, car comme le précisent Ian et Danic Parenteau, les idéologies comportent toujours « une conception du monde et un programme politique » (Parenteau et Parenteau, 2008, p. 6). En d'autres mots, elles comptent deux dimensions; la première est descriptive et découle d'une interprétation du monde influencée par des sensibilités; la seconde est prescriptive et commande à l'action de s'aligner en conséquence de l'interprétation qui lui précède.

**Tableau 1**

Ce qui distingue les controverses publiques et scientifiques selon Lemieux (2007), Jobert (1992) et Gingras (2013)

| Scientifiques                                 | Idéologiques                                    |
|---|---|
| Homogénéité entre proposant, opposant et jury | Hétérogénéité entre proposant, opposant et jury |
| Espaces clos, débat exclusif                  | Espace public, débat inclusif                   |
| Vise le consensus                             | <i>Dissensus</i> indépassable                   |
| Faits, méthodes                               | Valeurs, énoncés moraux                         |
| Paradigmes                                    | Référentiels                                    |
| Règles communes de démonstration              | Rhétorique et démarche persuasive               |



**Tableau 2**

Ce qui rassemble les controverses publiques et scientifiques selon Lemieux (2007), Jobert (1992) et Gingras (2013)

|  |
|--|
| Structure triadique                      |
| Communauté divisée dans un espace commun |
| Contexte de crise                        |

Comme le résume le **tableau 1** ci-dessus, malgré les quelques incompatibilités entre les controverses scientifiques et idéologiques, on retiendra qu'elles opposent des groupes dans un espace commun, autour d'un enjeu de dispute qui concerne la normativité (de la science ou des politiques publiques) et que leur activité est avant tout argumentative et vise à convaincre un tiers.

### 3.2 La controverse entourant le rapport Bouchard-Taylor, une sociologie des conflits

La controverse encerclant la publication du rapport Bouchard-Taylor étant éminemment politique, elle offre donc plusieurs de ses angles à la sociologie des conflits.

La sociologie des conflits telle que traitée par Julien Freund (Freund, 1983, p. 23) et Georg Simmel (Simmel, 2003) ne considère pas le conflit comme une pathologie sociale dont on pourrait épargner les sociétés. Ces deux auteurs permettent d'inscrire ce mémoire dans une approche de l'analyse des conflits qui ne relève pas du marxisme. Comme le souligne Julien Freund, les conflits ne découlent pas nécessairement de l'affrontement des intérêts des classes sociales. En effet, l'analyse marxiste des conflits repose sur le postulat que tout conflit est issu d'une configuration déficiente de l'économie politique faite au détriment d'une ou de plusieurs classes. Cette approche présume ainsi qu'il serait possible d'élaborer une science universelle de la justice à partir de critères objectifs observables dans les rapports marchands et dans les rapports de productions et que les conflits sociaux en découlent obligatoirement (Marx et Engels, 1973, p. 77).

Quoique la lutte des classes réussisse à résumer l'origine de certains conflits, elle fait fi d'une réalité plus large dans laquelle les conflits émergent inévitablement. Comme le rappelle Freund, la pluralité est intrinsèquement polémogène (Freund, 1983, p. 8). Dans un sens similaire, Weber expliquait que les conflits sont inévitables en société parce que « divers ordres de valeurs s'affrontent dans le monde en une lutte inexpiable » (Weber, 1996, p. 105-106). Plus précisément, des antagonismes irréductibles résultent de l'incompatibilité des volontés qui se rencontrent autour d'enjeux qui rassemblent la diversité. Ainsi, pour la sociologie, le conflit ne constitue pas une anomalie. Il peut être étudié pour lui-même afin de mieux comprendre l'évolution des sociétés, car pour reprendre les mots de Simmel, le conflit est « le germe d'une future communauté<sup>40</sup> ». En ce sens, on peut en effet résumer le parcours des sociétés comme une instabilité évolutive dont le conflit forme un des agents. C'est pourquoi Alain Touraine considérait, entre autres, le conflit comme un « moteur de l'histoire » (Touraine, 1973). En d'autres mots, le dénouement d'un conflit, par la victoire d'un groupe sur un autre, sinon par le compromis, oriente ou immobilise la trajectoire collective. Ainsi, ce mémoire ne considère d'aucune façon la controverse retenue comme une déviance d'une société en état d'anomie à laquelle il faudrait trouver un remède.

La controverse qui a entouré le rapport Bouchard-Taylor partage donc des similarités importantes avec les conflits et s'offre donc comme un sujet pertinent pour la branche de la sociologie qui en fait l'étude. Comme Simmel l'avait souligné, les conflits sont des processus socialisants dans la société (Simmel, 2003, p. 19). Ils fortifient les identités individuelles et grégaires, car les opposants sont poussés à faire le choix d'un camp, de valeurs et d'anti-valeurs.

Cependant, la socialisation des auteurs d'une controverse se produit aussi à un autre niveau. Selon Julien Freund, le conflit se définit par la volonté de nuire aux intérêts des opposants (Freund, 1983, p. 66). Tout cela permet de montrer que le conflit s'insère dans la définition des relations sociales de Max Weber. Ce dernier fondait, en effet, la nature de la société sur l'intersubjectivité. La controverse se présente ainsi comme une relation sociale toute particulière, car le lien qui la compose est le heurt. Lors des controverses,

---

<sup>40</sup> G. Simmel, *Soziologie*, Berlin, Duncker & Humblot, 5<sup>e</sup> éd., 1968, p. 195, cité dans Freund, 1983, p. 50.

l'argumentation d'un groupe se fait toujours avec la visée de discréditer celle des autres par la dénonciation, la polémique, l'accusation, etc. C'est à ce niveau que la sociologie des conflits devient opérable, car, lors des controverses publiques, l'argumentation se met en branle pour que le tiers qui sert de jury ne retienne pas les conceptions rivales défendues par les opposants. Tout cela permet de comprendre, comme ce fut le cas lors de la controverse entourant le rapport Bouchard-Taylor, qu'en démocratie, les conflits interpellent les institutions responsables de les réguler, telles que : les tribunaux, le droit et les lieux de débats politiques. Ceci a pour effet de réunir les acteurs de la controverse dans des espaces communs et de les faire interpeler les mêmes institutions. Selon Simmel, le conflit entraîne « une forme d'unification » (Simmel, 2003, p. 13) qu'on peut résumer comme une réunion par le désaccord. Comme c'est le cas lors des conflits, la controverse entourant le rapport Bouchard-Taylor a forcé la mobilisation des intellectuels qui ont fait des interventions communes afin d'avoir un impact sur les politiques publiques. Des coalitions et des regroupements se sont formés dans divers colloques, tribunes ou débats médiatiques et, au sommet de tout, avec la rédaction de deux manifestes sur les modalités que doit emprunter le modèle de laïcité au Québec et qui ont tous les deux été signés par des centaines de noms<sup>41</sup>.

Néanmoins, même si elle emprunte beaucoup à la sociologie du conflit, la cartographie que vise à produire ce mémoire ne reprend pas le cadre de la théorie des champs de Pierre Bourdieu (Bourdieu, 1971, 1975). Ce choix s'explique parce que cette théorie concerne trop directement les acteurs et s'applique mal à des situations caractérisées par un grand volume de discours diversifié; de surcroît lorsqu'il est émis dans des espaces distincts. La sociologie des champs se présente plutôt comme une microsociologie des rivalités auxquelles se livrent des clans, des groupes et des personnes seules. Elle devient moins opérante pour englober des familles de pensée qui sont analogues à des nébuleuses. La théorie des champs repose aussi sur le capital symbolique accumulé par les acteurs eux-mêmes. Ce paramètre pourrait être d'une utilité capitale si ce mémoire se donnait pour objectif de découvrir quel est le groupe de pensée qui a obtenu le plus de sympathie auprès du

---

<sup>41</sup> Les deux textes en question sont le « Manifeste pour un Québec pluraliste », *Le Devoir*, 3 février 2010 ; et la « Déclaration des Intellectuels pour la laïcité. Pour un Québec laïque et pluraliste », *Le Devoir*, 16 mars 2010.

public. Or, ce mémoire ne vise qu'à organiser les discours et ne s'intéresse pas à la perception qu'a eue le public du débat en question.

En terminant, dans ce mémoire, ce sera l'approche compréhensive de Max Weber (Weber, 1995, p. 4) qui servira de mode opératoire pour classer les discours retenus. Dans l'analyse de la controverse entourant le rapport Bouchard-Taylor, ceci sera réalisé par l'étude des valeurs telle qu'on peut les observer lorsqu'elles s'expriment au sujet des politiques publiques. Tout cela se fera en partant des discours qui se sont empilés et qui ont créé le « feuilleté » (Lemieux, 2007, p. 206) de la controverse. Cela permettra ensuite de reconstituer les familles de pensée à partir de la classification des raisonnements qui sont entrés en choc lors de ce moment marquant dans l'histoire intellectuelle de la société québécoise.

### 3.3 Méthode et collecte de données

L'analyse de la controverse retenue pour ce mémoire vise à créer une cartographie des positions inspirée de la sociologie politique. La construction des familles intellectuelles s'opère en allant de l'empirique vers le théorique. L'analyse de ce mémoire se base ainsi sur une accumulation des discours émis à l'endroit du rapport Bouchard-Taylor qu'ils soient critiques ou favorables. À ce sujet, il est important de préciser que l'étude d'une controverse demande de consacrer toute l'attention aux désaccords entre les discours, car seuls ces énoncés donnent vie à ce genre de situations conflictuelles.

Les discours accumulés seront ensuite classés en fonction de la concordance des valeurs qui s'y manifestent. L'accumulation des discours s'arrête lorsque la saturation est atteinte, c'est-à-dire, lorsqu'aucun nouvel argument ne s'ajoute à la gamme d'une famille de pensée.

Le matériau de travail de ce mémoire est constitué des interventions publiées au Québec dans les essais, les revues et les tribunes de journaux (papier ou Internet) qui ont fait du rapport Bouchard-Taylor l'objet de leur réflexion pendant les cinq années qui ont suivi la

remise du rapport final, soit du 23 mai 2008 au 23 mai 2013. Ce mémoire exclut les interventions non textuelles. Ce choix vise à éliminer les réactions spontanées afin de favoriser les interventions les mieux construites et les mieux argumentées. Les interventions en question doivent pointer directement vers le rapport Bouchard-Taylor sinon indirectement vers les thèmes qui lui sont liés comme la laïcité ouverte, l'interculturalisme, l'accommodement raisonnable, l'ouverture de la majorité des Québécois en contexte interculturel. Dans le cas des quotidiens et hebdomadaires, c'est en interrogeant la base de données Eureka qu'ont été collectées les interventions dans les journaux entre les dates susmentionnées. En ce qui concerne les autres périodiques comme les revues, c'est à partir de la base de données du consortium *erudit.org* qu'a été constitué le matériau d'une partie des textes publiés dans la même période<sup>42</sup>. Il a été possible de recenser d'autres publications de périodiques en consultant les titres, les sujets et les résumés de textes des autres périodiques québécois non répertoriés dans *erudit.org* à partir des versions imprimées. Pour identifier les monographies (essais et collectifs), une recherche a été faite à partir des bibliographies publiées trois fois par année dans le *Bulletin d'histoire politique*. Afin de pallier les insuffisances de la procédure qui vient d'être énoncée, il faut préciser que plusieurs autres textes ont été ajoutés au matériau, car ces derniers avaient été cités dans des articles recensés précédemment. Même si cela ne compte pas comme une intervention liée à la controverse, quelques fois il sera possible de lire dans ce mémoire des citations de textes publiés avant la controverse qui a entouré le rapport Bouchard-Taylor. Ceci sera fait seulement pour apporter un éclairage à des positions prises lors des cinq années qui ont suivi la controverse en question, soit du 23 mai 2008 au 23 mai 2013.

Il est en effet possible que des textes aient échappé à la collecte de données. Or, l'approche compréhensive de ce mémoire ne cherche pas à analyser quantitativement la controverse afin de connaître quelles ont été les positions majoritaires ou minoritaires. Elle

---

<sup>42</sup> Voici la liste exhaustive des mots clés utilisée pour recenser les textes dans les bases de données d'Eureka et du site *erudit.org* : accommodements raisonnables, laïcité, tolérance, multiculturalisme, interculturalisme, pluralisme, Bouchard-Taylor, immigration, immigrants, majorité québécoise, majorité francophone, minorité, groupe ethnique, religion, liberté de religion, liberté de conscience, séparation de l'église et de l'État, neutralité religieuse, neutralité de l'État, appartenance religieuse, nationalisme, citoyenneté, kirpan, juif, sikh, arabe, Jéhovah, voile, turban, kippa, hijab, burqa, musulman, islam, Hérouxville, prière, judaïsme, christianisme, chrétienté, identité québécoise, diversité.

est qualitative et s'attarde uniquement à la dimension idéelle des positions défendues lors de la controverse. Il s'agit d'une étude de l'argumentation qui vise à se pencher en détail sur les motivations qui légitiment autant les rejets envers les positions du rapport que les adhésions à son endroit.

Cette analyse a l'avantage d'être empirique. Fixée à la réalité du débat, cette démarche limite les dérives spéculatives et évite l'excès d'abstractions analytiques visant à comprendre les incompatibilités entre des modèles théoriques préexistants dans l'imaginaire de l'observateur. Cet exercice peut être intéressant, mais le fait de s'y engager pousse l'analyse hors du terrain sociologique.

### 3.4 But et limites de ce mémoire

Chaque famille de pensée sera reconstruite dans le but d'en faire un portrait général sans chercher à classer les acteurs derrière les discours analysés. En ce sens, il ne s'agit pas ici d'une cartographie des acteurs, mais des discours. Ceci permet d'éviter deux écueils. Premièrement, des acteurs pourraient avoir des idées qui font partie de plusieurs familles de pensée dépendamment du thème du rapport Bouchard-Taylor sur lequel ils sont intervenus. Deuxièmement, la durée de la controverse aidant, il est tout à fait possible que leurs positions aient évolué. À ce sujet, il faut souligner que le débat engendré par la commission Bouchard-Taylor n'était pas clos lors de la rédaction de ces pages<sup>43</sup>.

Ce mémoire vise à combler le vide qui existait jusqu'à la date de son entreprise. Même si on retrouve deux travaux qui ont cherché à éclairer la réception de la pratique de l'accommodement raisonnable au Québec (J. Leroux, 2011, Quérin, 2008), aucune tentative de classification détaillée n'avait été produite jusqu'ici à propos de cette controverse dans son ensemble.

---

<sup>43</sup> À ce titre, la réflexion de Gérard Bouchard dans *L'Interculturalisme : un point de vue québécois*, publié à l'automne 2012 venait de relancer le débat sur le rapport et ses conclusions. On pourrait aussi évoquer la relance du débat sur une charte de la laïcité, initiative du ministre Bernard Drainville. Cette initiative s'est mutée dans la deuxième moitié de 2013 en un projet d'élaboration d'une charte des valeurs québécoises.



Ce travail se fixe, plus largement, pour objectif de démêler les nœuds pour qu'il soit possible de clarifier l'état du débat sur les rapports interculturels, l'intégration, la laïcité et l'identité au Québec de 2008 à 2013. L'objectif étant de léguer une pièce de référence pour les historiens des idées, les politologues, les sociologues de l'identité québécoise, les spécialistes des controverses universitaires, mais aussi pour ceux qui cherchent à comprendre l'influence que peut avoir l'univers intellectuel sur les politiques publiques.

Il faut aussi préciser que ce mémoire ne vise pas à faire la cartographie exhaustive d'absolument toutes les positions qui ont été défendues lors de la controverse entourant le rapport Bouchard-Taylor. Cette cartographie se limite à une reconstruction des familles intellectuelles prédominantes qui ont occupé les devants de la scène et elle laisse de côté les déclinaisons originales défendues par un faible nombre d'acteurs où celles qui sont idiosyncrasiques, car défendues par un seul intervenant. Ce choix s'explique par le fait que ces positions marginales n'ont pas réussi à s'insérer dans la dynamique de la controverse. En effet, pour qu'il y ait conflit et controverse, il faut minimalement que les acteurs s'accordent une importance en se considérant comme des adversaires légitimes.

### 3.5 Une controverse où convergent trois familles de pensée

D'abord, il importe d'apporter une précision. Les commissaires de la Commission ainsi que les 15 membres du comité-conseil<sup>44</sup> ne sont aucunement exclus de l'exercice de l'analyse. Le discours de ces acteurs n'est pas au-dessus de la controverse. Il compose aussi, en partie, les joutes dans l'arène des débats. Peu des spécialistes attitrés sont restés à l'écart de la discussion nationale et on ne saurait envisager leur rôle comme celui d'un médiateur qui assiste à un litige préexistant et qui aurait eu pour but de générer une situation de compromis. Les positions défendues par ces personnages clés sont des positions normatives comme les

---

<sup>44</sup> Rachida Azdouz, Jacques Beauchemin, Pierre Bosset, Bergman Fleury, Jane Jenson, Myriam Jézéquel, Aïda Kamar, Solange Lefebvre, Georges Leroux, Roderick A. MacDonald, Marie McAndrew, Micheline Milot, Céline Saint-Pierre, Daniel Weinstock et José Woehrling.

autres. Ces derniers défendront, soit les conclusions du rapport qu'ils ont contribué à alimenter, soit les dissidences dont ils ont fait preuve au sein du comité-conseil.

La précision qui vient d'être faite permet maintenant d'entrer dans un bref historique de la controverse et de la division progressive qui s'est opérée par la suite et qui a mené à la formation de trois nébuleuses idéologiques.

Le débat a commencé dès l'apparition des premières orientations de la Commission. À ce chapitre, Gérard Bouchard avait annoncé précocement son adhésion au principe d'accommodement raisonnable<sup>45</sup> tout en parlant péjorativement des « gens qui ne sont pas des intellectuels, mais qui regardent les nouvelles à TVA ou à TQS » et qui considèrent que tout est « bien plus simple quand on est tous pareils<sup>46</sup> ». À la suite de ces commentaires, des interventions critiques se sont fait entendre. Les commissaires y ont répondu et ont reçu également des appuis. Au fur et à mesure que la Commission affichait ses orientations, une multiplication d'interactions a suivi dans un nombre croissant d'espaces de débat : livres, revues, journaux, tribunes, sites Internet, etc. La controverse a atteint son zénith avec la parution du rapport final à la fin du mois de mai 2008. En fin de compte, ledit document a servi d'épicentre à un débat d'envergure nationale et historique.

Comme l'illustre la **figure 1**, il est possible de diviser la succession des événements en trois temps. D'abord, le **temps 1** est celui l'apparition des premières orientations de la Commission et des critiques qui lui sont adressées. Cette première phase commence avec la création de la Commission, le 8 février 2007, et la nomination des deux commissaires qui seront aussitôt critiqués par certains acteurs pour les positions intellectuelles qu'ils ont défendues antérieurement. Ensuite, comme le représente le **temps 2**, les divers ingrédients concourant à la discussion publique ont permis de la faire lever au niveau de controverse. Le nombre d'acteurs y participant s'est accru tant chez les opposants que chez les défenseurs. Aux côtés des présidents que sont Gérard Bouchard et Charles Taylor se sont joints des alliés qui répondent aux détracteurs des positions des commissaires. Cette période précède de cinq

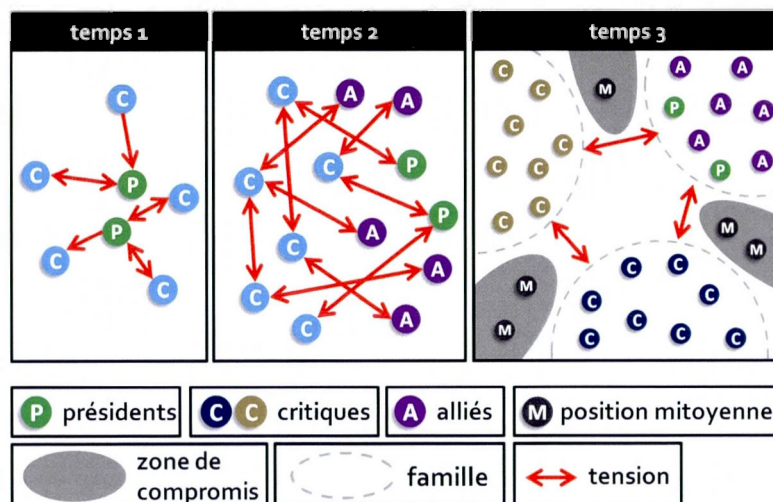
<sup>45</sup> Gérard Bouchard, « Du kirpan... à la charia? Oui, mais... L'accommodement raisonnable peut en venir à être nuisible », *La Presse*, 14 mai 2006.

<sup>46</sup> Rapporté par Antoine Robitaille, « Bouchard à court d'arguments pro-diversité », *Le Devoir*, 17 août 2007.

jours le dépôt du rapport final en raison d'une fuite dans le journal *The Gazette*<sup>47</sup> et englobe les quelques mois qui suivent.

**Figure 1**

Progression de la controverse autour de la commission et du rapport Bouchard-Taylor



Avec les mois et les années, la controverse entre dans un troisième état. La profondeur argumentative s'étant considérablement développée, une division apparaît bien en évidence parmi les détracteurs du rapport (**temps 3**). Ce troisième temps constitue la plage temporelle étudiée dans ce mémoire. Elle va de la date de dépôt du rapport final, le 23 mai 2008 et s'étend sur les cinq années qui ont suivi. Le manque d'unité s'observe par les publications de plus en plus nombreuses de tribunes et de livres signés par des regroupements d'auteurs, de penseurs et de militants qui cherchent à donner du poids et de l'impact à leurs interventions. Les regroupements d'auteurs surviennent aussi, par exemple, de plus en plus souvent dans des revues dont l'identité intellectuelle est connue de tous (*À Babord*, *Argument*, *L'Action nationale*, *L'Aut'Journal*, *Spirales*, etc.) et qui se retrouvent à servir de base sinon de navire amiral à certaines familles de pensée. En d'autres mots, les intervenants choisissent des véhicules pour émettre leurs critiques et montrent le camp qu'ils ont choisi. Il devient évident, lors de cette troisième période, que deux grands ensembles de voix critiques du

<sup>47</sup> Voir les extraits publiés dans l'édition du 17 mai 2008.

rapport émergent et qu'elles ne s'entendent pas au sujet des *autres* orientations qu'il aurait fallu donner au rapport. Le **temps 3** marque la fin de l'évolution de la controverse. Les clivages idéologiques étant devenus clairs, les voix critiques cessent de se diviser et se rassemblent autour de valeurs cardinales servant de pôles.

Nous verrons dans la prochaine section pour quelles raisons la classification des échanges ne peut aucunement être représentée sur un axe bipolaire. On retrouve, en gros, chez les voix critiques deux familles de pensée dont les valeurs clés manquent en compatibilité.

### 3.6 Nommer les familles de pensée

Cette dissonance parmi les opposants a été détectée par plusieurs observateurs qui ont tenté de leur attribuer des noms. Analysant les groupes critiques de la Commission, Daniel Weinstock parle d'une alliance entre des progressistes, des conservateurs et des nationalistes civiques. Ces derniers, fortement inspirés par la commission Stasi qui a mené à l'interdiction du port de symboles religieux ostensibles dans les écoles publiques françaises, souhaitent « une importation des principes et des pratiques de la laïcité française en sol québécois » (Weinstock, 2007, p. 22). Les progressistes, intéressés par le sort des femmes et craignant l'islamisme radical, ont également fait preuve de fermeté, dit-il, envers les revendications pouvant menacer l'égalité entre les sexes. À ces deux groupes, un troisième suit, les conservateurs, que Weinstock présente comme une frange de la population hostile à la transformation identitaire du Québec. Ce groupe « historiquement plus enraciné » se considérant comme doté de prérogatives rejette en bloc les demandes d'accommodements, lesquelles sont vues comme des procédés employés par les minorités culturelles pour ne pas s'intégrer et pour maintenir des « traits de leur culture d'origine ». Cette vision, dit-il, plus traditionnelle de la nation québécoise est plus exclusive et il l'assimile à un nationalisme réactionnaire. Pour l'éthicien qu'il est, cette alliance objective entre progressistes, nationalistes civiques et conservateurs a ouvert la voie à un « nationalisme chauvin et

ethnique, se dissimulant tant bien que mal derrière un discours “démocratique” qui réduit en fait la démocratie au populisme démagogique » (Weinstock, 2007, p. 24).

Quoique ces catégories de conservateurs, progressistes et nationalistes civiques aient évidemment cerné certains traits clés des familles de pensée qui se sont manifestées, le fait d’avoir classé les progressistes dans le champ critique du rapport risque de complexifier l’analyse de la controverse. Weinstock l’a bien observé, par crainte d’une menace à l’égalité entre les sexes, une frange importante du mouvement féministe s’est opposée aux accommodements raisonnables fondés sur la religion des requérants. Néanmoins, comme on le verra plus loin, beaucoup d’autres acteurs progressistes ont défendu et même louangé les travaux des commissaires. Le progressisme ne s’arrête pas au féminisme et ce dernier est pluriel, car plusieurs féministes ont aussi défendu le rapport. Le chapitre réservé aux défenseurs du rapport (**chapitre VI**) permettra de bien comprendre pourquoi les orientations les plus importantes de la Commission suivent les grands axes des courants d’idées progressistes.

Le rapport Bouchard-Taylor a aussi constaté une alliance entre divers ensembles philosophiques contre les principes défendus par la Commission :

dans l’opposition aux demandes d’ajustement pour motifs religieux, on a vu à quelques occasions des laïcistes durs et des catholiques conservateurs emprunter le même langage. Ailleurs, on a vu parfois l’hostilité envers l’étranger se draper dans la vertu des valeurs libérales (l’égalité homme femme, la protection de l’espace civique). Dans la critique du multiculturalisme, on a vu des militants de centre gauche mêler leurs voix à celles de nationalistes de droite. La dénonciation du foulard islamique a elle aussi trouvé écho parmi diverses allégeances : celle de certains courants féministes, celle de l’égalitarisme républicain et – nous en avons entendu certaines expressions – celle de l’intolérance. (RCBT, 2008, p. 187)

Les auteurs du rapport ont constaté un trait avéré au sein des voix opposées à ces orientations : les détracteurs de la Commission ne sont pas que de droite; la gauche est divisée à l’égard du rapport. Ceci fait en sorte que la controverse Bouchard-Taylor se dérobe au clivage gauche-droite. Le clivage souverainiste-fédéraliste se présente aussi comme une grille d’analyse incomplète pour rejoindre toutes les profondeurs de la controverse en

question. Il fut évident de voir que les souverainistes et fédéralistes ont été divisés à l'égard des principaux axes du rapport final, à savoir l'interculturalisme, la laïcité ouverte, la non remise en question de l'accommodement raisonnable.

Stéphane Courtois, professeur de philosophie politique contemporaine à l'Université de Trois-Rivières a aussi tenté de catégoriser les groupes, favorables et critiques, qui sont intervenus au sujet du rapport de la commission Bouchard-Taylor. Spécialiste des questions liées au nationalisme, au cosmopolitisme et aux enjeux conflictuels du multiculturalisme, il a lui aussi noté une ligne de fracture entre les critiques du document final. Il établit une distinction entre deux types de républicanisme : les républicains communautariens et les républicains civiques. Remontant à la Grèce antique, ces deux branches se fondent sur la chose publique (du latin *res publica*). Cette conception politique fait de la volonté du peuple le socle des décisions qui doivent définir le cours historique des choses :

Une bonne partie de la population québécoise et bon nombre d'intellectuels québécois estiment que le modèle d'intégration collective devrait s'aligner sur un modèle républicain, selon lequel la norme d'intégration collective est fixée par le peuple et par les décisions démocratiques majoritaires dans lesquelles s'exprime sa volonté. (S. Courtois, 2010, p. 103)

Chez les communautariens, la république doit s'asseoir sur la communauté historique qui lui préexiste. Cet emboîtement est d'ailleurs ce qui légitime l'existence de l'État aux yeux de ce groupe. C'est donc sur une communauté de valeurs, de langue, de religion, de culture et de traditions que s'érige une société de droit à la suite de nombreuses décisions politiques situées dans le temps. Ainsi raisonnent les communautariens : si l'État et les lois sont le résultat historique des choix d'un peuple, ce peuple peut légitimement revendiquer la prérogative d'orienter les politiques qui façonneront l'identité de la république dans l'avenir.

Toujours selon Stéphane Courtois, du côté du républicanisme civique, c'est la défense de valeurs considérées comme universelles qui constitue les fondements de cette tradition intellectuelle. Ces principes ne visent pas à défendre les valeurs de la majorité ou du groupe qui aurait « fondé » la nation. Refusant tout traitement particulier, comme l'accommodement raisonnable et la discrimination positive, cette autre famille républicaine estime que ces



approches différenciées contredisent les fins recherchées par l'universalisme républicain inspiré de la période des Lumières, c'est-à-dire l'égalité et la liberté.

Stéphane Courtois oppose ces deux conceptions républicaines à un autre groupe composé des intellectuels qui défendront le rapport Bouchard-Taylor : le champ des penseurs libéraux. Ces libéraux défendent une conception de la laïcité différente des républicains civiques. Ne voyant pas la séparation de la religion et de l'État comme une fin en soi, mais comme un moyen pour « protéger les droits et libertés des citoyens » (S. Courtois, 2010, p. 111), Courtois considère que cette conception libérale de la laïcité concède une plus grande liberté religieuse et mise davantage sur le respect des différences.

Ce sont les catégories nominales de Stéphane Courtois (républicains civiques, républicains communautariens et penseurs libéraux) qui seront reprises dans ce mémoire (**chapitres IV, V et VI**) pour désigner les constellations d'idées qui sont entrées en collision lors de la controverse Bouchard-Taylor. Comme le démontrera la démarche d'analyse des discours bâtie dans les chapitres qui suivent, ces catégories sont plus précises et plus adéquates pour englober de grandes quantités de discours. Parce que la gauche, les souverainistes et les fédéralistes ont été divisés au sujet des conclusions du rapport final de la Commission, la division des discours en une triade évite l'aplatissement de la complexité de la controverse sur l'axe unidimensionnel gauche-droite (ou souverainiste-fédéraliste). Cela permet ainsi de réunir plus facilement les valeurs fondamentales, les filiations intellectuelles, les principaux axes critiques, les schémas argumentatifs dominants et même les utopies exprimées dans une multitude de discours. De plus, ces trois catégories nominales ont été retenues *a posteriori* pour désigner les familles intellectuelles, car elles répondent aux deux questions les plus centrales de la controverse : *qui décide des politiques identitaires*<sup>48</sup> et *au nom de quoi?* C'est en effet à partir des réponses à ces questions que l'on peut identifier le cœur des univers de valeurs qui se sont opposés lors de la controverse entourant le rapport Bouchard-Taylor. Pour le premier groupe, les républicains civiques, c'est la majorité québécoise qui détient la légitimité de définir un cadre au service des valeurs politiques

---

<sup>48</sup> Le modèle de laïcité, le modèle d'harmonisation de la diversité, le rejet ou l'adhésion à l'accommodement raisonnable, etc.

universelles. Pour le second groupe, les républicains communautariens, ce qui permet de trancher ces questions d'ordre public relève aussi de la volonté majoritaire, mais cela doit être fait au nom de la nation québécoise dans ce qu'elle a d'unique : sa mémoire, son histoire et sa culture. Tandis que pour la dernière famille, celle des penseurs libéraux, c'est le droit et les institutions juridiques qui doivent juger de la pertinence de ces enjeux et cela doit être fait au nom de la diversité et cela se réalise par la défense des droits individuels, c'est-à-dire, l'égalité et la liberté.

## CHAPITRE IV

### LES RÉPUBLICAINS CIVIQUES

En observant les points de conflits idéologiques survenus lors des échanges entourant le rapport de la commission Bouchard-Taylor, il est possible de réunir un ensemble de critiques du document en question dans une première famille de pensée : celle des républicains civiques. Les discours qui sont réunis dans ce chapitre sont marqués de prime abord par un rejet ferme de la laïcité ouverte (**section 4.1**). Afin de contrecarrer la conception avancée dans le rapport, les penseurs qui seront regroupés dans ce chapitre demandent l'achèvement d'une « vraie » laïcité au Québec par le décret d'une charte qui officialiserait les limites de la liberté religieuse (**section 4.2**). Cette conception se présente comme l'enfant du modèle républicain français, considéré comme authentique et même parent de l'idée de laïcité (**section 4.3**). Les auteurs de cette famille de pensée affichent un attachement évident à la liberté de conscience telle que conçue dans une perspective scientifique, séculière et héritière des philosophes des Lumières (**section 4.4**). Ceci fait en sorte qu'on tient à ce que l'expression du religieux soit surtout réservée à la sphère privée (**section 4.5**). En ce sens, on note une opposition inflexible à la négociation ou au compromis au sujet de la séparation de l'Église et de l'État ainsi que pour la neutralité de ses représentants. Ceci se traduit par un rejet ferme de la place du voile dans les institutions et par une fermeture encore plus marquée envers le radicalisme religieux (**section 4.6**). Finalement, l'ouverture aux revendications religieuses défendue dans le rapport Bouchard-Taylor a conditionné un braquage féroce d'une quantité importante de féministes de déclinaisons non libérales. Ces dernières ont sonné l'état d'alerte dans le but d'appeler à la défense de l'égalité des sexes qu'elles jugeaient menacée dans certaines positions du rapport (**section 4.7**).

#### 4.1 Rejet catégorique de la laïcité ouverte

Les nombreuses voix qui composent la nébuleuse des républicains civiques s'expriment à l'unisson contre la conception de la laïcité défendue dans le rapport Bouchard-Taylor. Cible de toutes les critiques, les motifs justifiant le rejet de la laïcité ouverte sont nombreux.

Pour le rappeler, accueillant le principe d'accommodement raisonnable, la laïcité ouverte accepte certains traitements particuliers à l'égard des manifestations religieuses dans l'espace public et dans les institutions, comme l'érouv<sup>49</sup>, et n'impose pas une neutralité vestimentaire totale à tous les représentants de l'État. Certains de ces derniers sont contraints à n'afficher aucun signe religieux (juges, policiers, procureurs de la couronne, gardiens de prison) alors que d'autres restent libres de le faire (enseignants, infirmières, élus).

Guy Rocher considère que l'aménagement de la laïcité du rapport Bouchard-Taylor entraîne des « discriminations et des incohérences ». De prime abord, il s'y oppose pour des raisons techniques et éthiques. Il trouve

inquiétante la distinction que l'on propose de faire, à l'intérieur de la fonction publique, entre des fonctionnaires qui sont en contact avec le public et ceux qui ne le sont pas. Rien ne serait plus néfaste que de créer deux classes de fonctionnaires. Rien ne serait plus contraire à la justice que d'imposer à ceux qui veulent afficher leurs convictions d'être astreints définitivement à certains postes. Sans parler des complications administratives que l'on engendrera pour les responsables de la bonne gestion des ressources humaines de la fonction publique. (Rocher, 2011, p. 28)

---

<sup>49</sup> Juin 2001, jugement de la Cour supérieure du Québec autorisant l'installation d'érouvs dans Outremont. Il s'agit d'un fil métallique installé à quelques mètres en hauteur. Il agrandit symboliquement l'espace dans lequel sont permises certaines activités normalement interdites pour les Juifs orthodoxes lors du shabbat et de certaines fêtes juives. Le jugement se lit comme ceci : « 25. On lui demande de tolérer des lignes ou des fils à peine visibles qui traversent les rues de la ville, et de ne pas les enlever une fois qu'ils ont été dressés. Ce faisant, on ne lui demande pas de s'associer au judaïsme orthodoxe plus, ou moins, qu'elle s'associe au christianisme en autorisant l'étalage de décorations de Noël sur la propriété municipale, y compris l'hôtel de ville, ou quand, le dimanche matin, elle tolère la mise en branle des cloches d'église pour convoquer les chrétiens au culte. » Le jugement : *Rosenberg et al. C. Outremont* (Ville d'), [2001] R.J.Q. 1556, AZ-50087285 (Soquij).

Pour ce ténor des républicains civiques, la laïcité ouverte fait preuve d'une rupture avec la continuité issue de la Révolution tranquille et du rapport Parent qui avait enclenché la déconfectionnalisation des institutions québécoises. Il parle même d'un « recul historique » dû aux accommodements religieux non rejetés par le rapport Bouchard-Taylor et parce que la laïcité ouverte en consacre le cadre : « Les institutions publiques, et notamment l'école publique, sont en train, dit-il, de se re-confessionnaliser par la présence acceptée et même officiellement reconnue de signes visibles d'appartenance à une religion chez les enseignants » (Rocher, 2011, p. 30-31).

Pour ce dernier, il n'y a pas de compromis à faire quant à l'image de neutralité de l'État en matière religieuse et pour tout ce qui le représente : employés<sup>50</sup>, biens et immeubles. Toutes ces entités doivent être neutres parce qu'elles représentent un État qui se doit de l'être. Cette neutralité est constituée d'un « devoir de réserve, de discrétion, concernant leurs convictions religieuses tout autant que politiques » (Rocher, 2011, p. 30).

Pour Caroline Beauchamp, la laïcité ouverte sert de cadre légal à la mise sur pied d'un marché des religions qui s'installerait dans l'espace public et dans les institutions. Selon sa conception, non seulement il faut séparer le religieux de l'État, mais aussi protéger les citoyens contre le prosélytisme qui peut s'y implanter faute d'en être interdit. Selon cette juriste en droit constitutionnel, cette configuration politique des manifestations religieuses fait en sorte que : « [l]a guerre des signes est commencée : elle se déroule sur le terrain de l'État et sous son œil paternaliste » (Beauchamp, 2011, p. 121-122).

En somme, toutes les voix qui constituent la gamme des républicains civiques s'alignent dans un même sens contre la laïcité ouverte. La jonction du premier terme avec le qualificatif « ouvert » contrevient à l'esprit d'une « réelle » laïcité, car l'adjectif en question ne sert, selon eux, qu'à faire des compromis antilaïques, quand ils n'y voient pas des

---

<sup>50</sup> En réaction au rapport Bouchard-Taylor, le Conseil du statut de la femme (CSF) a adopté une position très similaire à celle défendue par plusieurs penseurs républicains civiques : « À notre avis, tous les agents de l'État en relation avec le public devraient s'abstenir de porter des signes religieux ostentatoires afin de véhiculer la neutralité de l'État ». À lire dans « Réaction du Conseil du statut de la femme au rapport de la commission Bouchard-Taylor : l'égalité entre les femmes et les hommes mise entre parenthèses », communiqué de presse du CSF, 23 mai 2008.

compromissions. La *Déclaration des Intellectuels pour la laïcité* (IPL)<sup>51</sup>, signée le 16 mars 2010, regroupe la plupart des voix du champ républicain civique opposées à la laïcité ouverte défendue par le Parti libéral du Québec (PLQ), Québec solidaire (QS), la Fédération des femmes du Québec (FFQ) et les signataires du *Manifeste pour un Québec pluraliste*<sup>52</sup>. Dans la Déclaration des IPL, on peut lire que la laïcité ouverte est au mieux « un mode de gestion au cas par cas de la liberté de religion dans la sphère publique, favorisant l'arbitraire, [et que] ce n'est certainement pas une théorie de la laïcité de l'État ». Cette politique consacre même officiellement, lit-on, une perte de contrôle sur la question de l'harmonisation des rapports religieux, car cela peut « conduire à une surenchère d'expression de convictions qui n'est certes pas souhaitable dans la sphère publique. » Cela « laisse, soulignent les IPL, les gestionnaires des institutions publiques dans une perpétuelle incertitude » (Rocher, 2011, p. 29) et encourage, selon eux, un recours constant aux tribunaux et à la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse.

L'appel est unanime parmi les républicains civiques : c'est d'une laïcité « tout court » dont le Québec a besoin, c'est à dire, un modèle plus proche de certaines caractéristiques de la laïcité française<sup>53</sup>. Elle doit s'appliquer intégralement : « La laïcité doit s'appliquer sans distinction à tous les signes religieux de toutes les religions » (Poisson, 2010, p. 9). Aucune exception ne peut donc être faite, que ce soit pour les symboles des minorités ou de la majorité. Ceci implique entre autres le retrait du crucifix au-dessus du siège du président de l'Assemblée nationale et la fin des prières lors des conseils municipaux. Pierre Joncas parle d'une « priorité absolue » (Joncas, 2009, p. 90). Jean-Marc Pottie considère aussi prioritaire le retrait du crucifix du Salon bleu, car c'est à la majorité de donner l'exemple à suivre aux minorités et individus récalcitrants au principe de neutralité de l'État<sup>54</sup>.

---

<sup>51</sup> « Pour un Québec laïque et pluraliste. Déclaration des intellectuels pour la laïcité », *Le Devoir*, 16 mars 2010.

<sup>52</sup> *Le Devoir*, 3 février 2010.

<sup>53</sup> Lire à ce sujet un texte écrit par Daniel Baril en réponse au rapport Bouchard-Taylor : « Et si on optait pour la laïcité républicaine ? », magazine *À Babord!*, no 32, décembre-2009/janvier-2010. [www.ababord.org/spip.php?article972](http://www.ababord.org/spip.php?article972) (consulté le 10 février 2012).

<sup>54</sup> « la majorité, avant de convier les minorités à la laïcité, devrait, par l'intermédiaire de ses représentants, s'y conformer » (Pottie, 2011, p.78).



Daniel Baril, considérant la laïcité ouverte comme une laïcité « chimérique » ou comme une « coquille vide », ajoute que cette conception procède à une inversion du rapport entre l'État et les religions propre à la modernité<sup>55</sup>. Selon lui, contrairement à la période qui précédait, c'est maintenant aux religions de s'adapter en conséquence des lois de l'État. L'ascendant appartient maintenant au politique alors que la laïcité ouverte est, dit-il, « un concept antirépublicain créé par des idéologues préoccupés de limiter au maximum les contraintes qu'un État démocratique est légitimement en droit d'imposer aux religions » (Baril, 2011, p. 54).

D'autres auteurs abondent dans un sens similaire en disant que les religions n'ont pas démontré de capacité à autolimiter leurs ambitions politiques lorsqu'elles logeaient seules dans les plus hautes sphères de pouvoir. Selon Yvan Lamonde, « l'histoire des religions monothéistes indique qu'elles veulent être "seules", uniques. L'intégralisme finit en intégrisme » (Lamonde, 2010, p. 180). En d'autres mots, selon l'esprit du champ républicain civique, le politique doit légiférer d'abord sur l'étendue de l'espace que peuvent occuper les religions et ne pas s'attendre à ce que ces dernières adoptent par elles-mêmes les règles qui baliseront les limites de leur pouvoir dans la société.

En plus de cette critique relevant de la philosophie politique, les auteurs de l'univers républicain civique se préoccupent des effets des traitements particuliers (comme l'accommodement raisonnable) qui pourraient compromettre l'intégration de la diversité des membres à des valeurs communes. Selon Daniel Baril, ces traitements

accentuent les différences et, à l'évidence, marginalisent encore davantage ceux qui les obtiennent et qui, bien souvent, sont déjà en rupture avec leurs propres coreligionnaires. Tout accommodement religieux permettant de se soustraire à une règle commune ne peut que renforcer l'idée que la croyance religieuse est au-dessus des lois civiles laïques. [...] Ceux qui soutiennent que les accommodements religieux facilitent l'intégration ne font jamais la démonstration de leur affirmation. (Baril, 2011, p. 50)

---

<sup>55</sup> Dans *Les neuf clés de la modernité* (2007), Jean-Marc Pottier, considère la privatisation de l'univers religieux comme une des caractéristiques fondamentales de la modernité. Cf. Chapitre IX : « La religion, affaire privée », p. 193-212.

Ainsi, se demande Daniel Baril, « Est-ce que l'érouv d'Outremont a permis une meilleure intégration des hassidim? Est-ce que le jugement sur le kirpan à l'école, porté à l'encontre d'un règlement de sécurité, a facilité l'intégration des sikhs? » (Baril, 2011, p. 49). On voit que, selon cet auteur qui représente bien sa famille de pensée, les traitements différenciés liés aux identités religieuses ne servent pas à mieux accomplir le devoir démocratique d'intégration de la diversité sociale à une même communauté politique fondée sur des valeurs civiques partagées.

Baril, Rocher et plusieurs autres voient plutôt la contrainte des lois comme des forces intégratrices. Pour faire société, soutiennent-ils, il est nécessaire de faire le sacrifice de certaines particularités si l'on souhaite interagir harmonieusement dans l'univers commun. La laïcité ouverte et les accommodements raisonnables, chers aux yeux des commissaires de la commission Bouchard-Taylor, deviennent, pour leurs détracteurs du champ des républicains civiques, le moule qui permettra l'incrustation des ghettos identitaires et le morcellement du corps social en diverses parties qui s'ignoreront mutuellement<sup>56</sup>.

En résumé, en étudiant le conflit des valeurs et les discours qui en émanent, deux importantes pièces du rapport Bouchard-Taylor ont échoué à obtenir le sceau de la légitimité des penseurs animés d'un esprit républicain civique. Elles correspondent aux rejets de la théorie de la laïcité ouverte et de sa contrepartie pratique : l'accommodement raisonnable accordé pour des motifs religieux.

#### 4.2 Une charte pour mettre fin au modèle « inachevé » de laïcité au Québec

Ce rejet catégorique de la fin et des moyens de la laïcité ouverte débouche sur une demande univoque de la part des intellectuels du champ présentement analysé :

---

<sup>56</sup> Par exemple, les propos de Daniel Baril à ce sujet : « La "laïcité ouverte" relève d'une vision strictement individualiste de la société et des droits qui, si elle servait de fondement à nos orientations législatives, conduirait au morcellement social et à la ghettoïsation » (Baril, 2011, p. 45).

l'officialisation de la laïcité au Québec, parce qu'elle est jugée comme incomplète dans l'état actuel des choses.

Yvan Lamonde dit que beaucoup de mouvements politiques québécois ont eu de sérieuses visées laïques (RIN, la revue *Parti pris*, les Patriotes du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle), mais que ces derniers avaient essentiellement projeté d'en faire l'officialisation à la suite de l'accession du Québec à un nouveau statut politique. La laïcité était donc un sujet périphérique de ces mouvements politiques. L'indépendance nationale n'étant pas advenue, la laïcité est restée en plan. L'« inachèvement » de la laïcité qu'il décrypte de la situation actuelle est donc le résultat de l'indécision qui caractérise le peuple québécois eu égard à son destin constitutionnel.

Signataire de la *Déclaration pour un Québec laïque et pluraliste* publiée par les Intellectuels pour la laïcité (IPL), Yvan Lamonde demande que la laïcité soit affirmée au niveau suprême ce qui signifie donc de :

constitutionnaliser ce principe pour disposer d'un référent universel et pour disposer, du coup, de l'approche conflictuelle, socialement et politiquement improductive, du cas par cas, qui repose sur une conception philosophique et juridique qui privilégie l'individu. (Lamonde, 2010, p. 193)

On voit ici poindre l'incompatibilité notable entre les demandes des républicains civiques et le préambule de la Constitution canadienne qui stipule que « le Canada est fondé sur des principes qui reconnaissent la suprématie de Dieu et la primauté du droit [...] ». Même si d'aucuns reconnaissent que ce préambule n'ait aucune force de loi et qu'il ne soit d'aucun recours dans un jugement, sa position est interprétée comme une déclaration symbolique officialisant l'identité religieuse du pays<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Micheline Milot souligne que ce préambule a été interprété lors d'un litige en 1992. Le juge Muldoon considérait que la référence à la suprématie de Dieu signifiait « qu'à moins que la Constitution ne soit modifiée ou tant qu'elle ne l'aura pas été, le Canada ne peut devenir un État officiellement athée » (*O'Sullivan c. Ministre du Revenu national*, [1992] 1 C.F. 522 (1<sup>re</sup> inst.), (obiter dictum), p. 536.) cité dans Milot, 2005, p. 23. D'autres soutiennent que ce préambule a été inséré à une fin affirmative dans un contexte de Guerre froide dans le but de se distinguer des États socialistes ou communistes athées. C'est l'avis de l'avocat Jean-Claude Hébert, « Laïcité et suprématie de Dieu », *Le Devoir*, 21 décembre 2009.

Beaucoup des voix du champ républicain civique<sup>58</sup> ont appelé en conséquence à la mise sur pied d'une charte de la laïcité au Québec qui reprendrait les grands axes critiques réservés à la laïcité ouverte et aux accommodements raisonnables religieux. Plusieurs chartes ont été proposées comme celle du Collectif citoyen pour l'égalité et la laïcité (Cciel)<sup>59</sup> et celle du Mouvement laïque québécois (MLQ). La dernière de ces deux chartes met l'accent sur trois éléments :

- La liberté de manifestation publique de ses opinions et croyances doit être assortie de limites propres au respect du pluralisme religieux, à la protection des droits et libertés d'autrui, aux impératifs de l'ordre public et au maintien de la paix civile.
- Tout agent public et tout collaborateur du service public a (sic) un devoir de stricte neutralité (et d'apparence de neutralité) religieuse et politique (au sens partisan de ce mot).
- Il est interdit aux tribunaux de tenir compte des croyances et convictions intimes des personnes pour moduler un jugement ou une sentence relatif à leurs actes ou encore pour leur accorder ou leur retirer quelque droit ou avantage<sup>60</sup>.

Pour résumer, afin de mettre un terme au flou symbolique sur l'identité québécoise à l'égard de la laïcité, une loi québécoise est exigée chez les républicains civiques pour clarifier le régime politique laïque du Québec aux yeux des immigrants qui pourraient être confondus par les messages contradictoires de la laïcité ouverte, du préambule de la Constitution et des accommodements raisonnables fondés sur la religion dont certains ont été consacrés par la Cour suprême du Canada contre certains avis de la Cour supérieure du Québec<sup>61</sup>.

---

<sup>58</sup> Voir Louise Beaudoin, « De l'urgence d'une charte de la laïcité », *Le Devoir*, 17 novembre 2009. Voir aussi Guy Rocher, « L'État québécois a besoin d'une charte de la laïcité, et non d'une laïcité "ouverte" à la Bouchard-Taylor », *Cité laïque*, no 16, p. 13. Voir aussi du côté féministe : Éline Audet, Micheline Carrier et Diane Guilbault, « Pour une Charte de la laïcité au Québec », *La Presse*, 21 mai 2009.

<sup>59</sup> Accessible sur le site féministe *sysiphe.org* <http://sisyphe.org/spip.php?article3392> (texte mis en ligne le 26 septembre 2009) et dans le *Mémoire du collectif citoyen pour l'égalité et la laïcité* (p.13) déposé en mai 2010 lors de la commission parlementaire portant sur le projet de loi 94.

<sup>60</sup> « Le MLQ réclame une charte de la laïcité », accessible sur le site *vigile.net* : [www.vigile.net/Le-MLQ-reclame-une-charte-de-la](http://www.vigile.net/Le-MLQ-reclame-une-charte-de-la) (consulté le 18 avril 2011).

<sup>61</sup> C'est le cas du kirpan. Voir le jugement : *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, [2006] 1 R.C.S. 256, 2006.

Selon Pierre Joncas, cette avenue est nécessaire pour que cesse la judiciarisation des rapports intercommunautaires ainsi que l'instrumentalisation du droit qui l'accompagne :

tant qu'il ne sera pas redressé, le déséquilibre des forces établi par les précédents des arrêts par la Cour suprême continuera de favoriser l'hégémonie des minorités intégristes – toutes confessions confondues – sur les majorités désarmées, les tenant à leur merci en permanence. Ensuite, ces précédents accroîtront à la fois le poids politique des sectes et l'audience dont elles jouissent sur la place publique et dans les médias; de plus, et surtout, leurs exigences et leur intransigeance envenimeront un débat déjà surchargé d'émotions malsaines. Les tensions monteront dans les quartiers touchés, surtout ceux où les autorités céderont à des revendications farfelues, prétendument par respect de la liberté religieuse, mais en réalité par souci d'éviter des frais judiciaires, par clientélisme électoral, ou les deux à la fois. (Joncas, 2009, p. 105-106)

L'interprétation de Pierre Joncas s'ajoute à celles qui voient l'encadrement juridico-légal canadien comme un système plus enclin à écouter les minorités revendicatrices. Le projet de charte québécoise de la laïcité ou de loi allant en ce sens vise à ainsi dépolitiser l'enjeu des relations entre religion, État, institutions et espace commun en empruntant la voie d'un encadrement juridique uniforme. Les républicains civiques sont nombreux à mettre en cause le multiculturalisme en le présentant comme la matrice qui donne une ossature à cet appareillage technico-légal d'accommodement raisonnable religieux, lui-même assis sur une interprétation individualiste des chartes canadienne et québécoise des droits. Ces mêmes penseurs présentent cette structure politico-juridique comme défavorable à une majorité souhaitant défendre des valeurs civiques (présente dans des institutions, écoles, villes, arrondissements), mais qui se sent contrainte d'accommoder afin d'économiser des ressources financières potentiellement aspirées dans des procès.

On décèle dans ce champ une crainte similaire aux préoccupations identitaires de certains intellectuels français concernant la montée des communautarismes (Landfreid, 2007, Sfier et Andrau, 2005, Miclo et Grossman, 2002) qui se ferait à l'encontre des valeurs républicaines sensées réunir la communauté politique autour de principes universels qui s'appliquent indistinctement à tous. On peut y lire cet attachement au principe du « citoyen abstrait » porteur de droit indépendamment de sa condition; qu'elle soit historique, économique, ethnique, sexuelle, etc. Cette vision chérit l'idée des valeurs universelles et se

concrétise dans le refus de reconnaître officiellement les différences en les nommant explicitement dans des textes de loi ou dans des jugements qui feront ensuite autorité. L'étude du conflit des valeurs qui fonde la dynamique de la présente controverse dévoile un deuxième point de rupture entre ce premier groupe de détracteurs et le rapport Bouchard-Taylor, la reconnaissance des particularismes religieux minoritaires et majoritaires ne doit pas servir de bases pour fonder la justice ni pour assurer l'intégration de la diversité.

#### 4.3 Une laïcité pour le Québec inspirée de certains courants politiques

La conception de la laïcité des républicains civiques n'est pas que théorique. Elle suit le trajet de certains courants politiques qui ont animé l'histoire collective. Cette filiation se constate par exemple chez Claude Braun<sup>62</sup>, Yvan Lamonde (Lamonde 2010), Guy Rocher<sup>63</sup> qui soulignent la contribution politique d'intellectuels en faveur de principes laïques au cours de l'histoire du Québec.

On retrouve des références à des figures qui ont résisté au pouvoir de l'Église catholique ou qui ont vu leurs libertés politiques menacées dues à leur anticonformisme, à leurs influences philosophiques ou affiliations politiques. Il est question de l'imprimeur Fleury Mesplet (1734-1794) et de l'avocat Valentin Jautard (1736-1787) qui, inspirés entre autres par Voltaire<sup>64</sup>, voulaient offrir au lectorat francophone du Bas-Canada l'éclairage des Lumières tout en incitant ses concitoyens à rejoindre la Révolution américaine<sup>65</sup>. On remarque aussi un attachement aux Patriotes d'avant l'Acte d'Union, surtout à Robert Nelson, dont la Déclaration d'indépendance, rédigée le 28 février 1838, comportait un article sur la séparation de l'Église et de l'État. Parmi les 18 articles de ce programme, on pouvait

---

<sup>62</sup> Voir à ce sujet un texte de Claude Braun dans un numéro consacré à un débat sur le modèle de laïcité au Québec à la suite du rapport Bouchard-Taylor, « Histoire de la libre pensée et de l'athéisme au Québec », *À Babord!*, no 32, décembre 2009/janvier 2010. [www.ababord.org/spip.php?article972](http://www.ababord.org/spip.php?article972) (consulté le 10 février 2012).

<sup>63</sup> Cf. « La Déclaration des Intellectuels pour la laïcité : Pour un Québec laïque et pluraliste », *Le Devoir*, 16 mars 2010.

<sup>64</sup> *Lettre sur la tolérance*, 1689.

<sup>65</sup> Via son hebdomadaire montréalais, *La Gazette littéraire de Montréal*, active de 1778 à 1779, accessible dans une version réunie : N. Doyon, J. Cotnam et P. Hébert, *La Gazette littéraire de Montréal 1778-1779*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, 982 pages.

lire au quatrième point que dans une éventuelle république indépendante du Bas-Canada, « toute union entre l'Église et l'État est par la présente déclarée être dissoute, et toute personne aura le droit d'exercer librement telle religion ou croyance qui lui sera dictée par sa conscience<sup>66</sup> ».

Il est aussi question du journaliste Arthur Buies (1840-1901), du militant socialiste et ouvrier Albert Saint-Martin (1865-1947), du *médecin des pauvres* et franc-maçon Pierre-Salomon Côté (1876-1906) et de sa femme irréligieuse Éva Circé-Côté (1871-1949), fondatrice de la première bibliothèque publique (non dirigée par des clercs) de Montréal en 1903 et fondatrice d'un lycée laïque pour filles en 1908 (Lévesque, 2010). On peut aussi lire une profonde sympathie pour Jean-Charles Harvey (1891-1967) et pour Paul-Émile Borduas (1905-1960), auteur du manifeste du *Refus global* (Borduas, 1948), et au sort qui leur a été réservé.

En somme, cet attachement aux Lumières et au retrait du religieux dans les affaires de l'État s'accompagne d'une affection envers la sortie du Duplessisme et surtout à la période de réformes qui l'a suivie. Cette hostilité au sujet de la « Grande Noirceur » précédant la Révolution tranquille est une tension évidente entre les deux champs critiques du rapport Bouchard-Taylor. L'autre champ, celui des républicains communautariens, fait valoir le besoin de se réconcilier avec l'héritage pré-1960 sans l'encenser nécessairement. Cette tension sera examinée plus loin dans la **section 4** du **chapitre V**.

L'inspiration des intellectuels du champ républicain civique se nourrit aussi d'un autre épisode de l'histoire des Patriotes. Entre 1829 et 1836, à l'initiative du Parti patriote, des écoles de syndic (publiques et non confessionnelles) ont été mises sur pied. Créatures de la Chambre d'assemblée du Bas-Canada, ces écoles laïques (qu'on voulait dissocier tant du pouvoir clérical que du pouvoir britannique) compteront 1372 établissements avant que leur financement public ne soit aboli par le Conseil législatif non élu et hostile au Parti patriote. Ceci dépassait considérablement en nombre le total d'écoles de fabriques, privées et catholiques (66), et d'écoles de la *Royal Institution* (22). En 1831, on comptait 1216 écoles de

---

<sup>66</sup> Robert Nelson, « Déclaration d'indépendance proclamant la République du Bas-Canada », 28 février 1838.



syndic réunissant près de 45 000 élèves (Graveline, 2003, p.35-36). Au sein de l'argumentation du champ républicain civique, cette brève expérience est présentée dans le débat sur la laïcité québécoise comme l'exemple que la laïcité peut être un projet politique défendu par la majorité, plutôt que comme un résultat d'avis de juges, de jurisprudence et de rapports d'experts.

Les discours de ce champ, qu'on pense à Claude Braun, Yvan Lamonde, Guy Rocher, Bernard Landry, Daniel Baril, Louise Beaudoin et bien d'autres, manifestent leur attachement à ces personnages et courants politiques, car cela leur permet de dire que l'histoire collective a déjà porté des idéaux allant dans le sens des réformes qu'ils proposent. Il n'y aurait pas de rupture historique, mais continuité et même achèvement.

Deux interventions ont enrichi l'argumentaire critique adressé aux conclusions des commissaires. Dans leur rapport, Bouchard et Taylor présentent les revendications pour une laïcité proche du modèle français comme une réaction liée à la constante *insécurité du minoritaire* de la majorité québécoise « d'origine canadienne-française<sup>67</sup> ». Gilles Bourque analyse défavorablement ce choix terminologique :

Le préjugé favorable de plusieurs Québécois francophones pour une conception républicaine de la laïcité (plus ou moins modérée ou radicale selon l'interprétation) découle-t-il de la seule insécurité d'un groupe ethnique? Ne pourrait-on pas dire aussi que plusieurs, en défendant une telle conception de la laïcité, se réclament d'une culture politique particulière qui s'est imposée au Québec de haute lutte à partir de la Révolution tranquille? Dans une telle perspective, la crise prendrait des dimensions politiques malheureusement éludées dans le rapport<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> Les auteurs du rapport de la commission justifient ainsi cette catégorie. « Nous rejetons l'expression "Québécois de souche" pour désigner les Québécois d'origine canadienne-française. Cette expression est chargée d'une connotation négative, et ce, dans deux directions opposées : a) du point de vue des Québécois d'origine autre que canadienne-française, elle paraît affirmer une sorte de hiérarchie fondée sur l'ancienneté; b) du point de vue des Québécois d'origine canadienne-française, elle peut évoquer une figure de repli, une image un peu folklorique et frileuse dont ils souhaitent se départir. Enfin, le terme est ambigu dans la mesure où les Autochtones aussi se qualifient comme "de souche", de même que les Anglo-Québécois. En ce sens (élargi), il vaudra mieux dire "Québécois canadiens-français" (ou d'origine canadienne-française) pour éviter toute connotation hiérarchique. Nous tiendrons également compte des observations de l'Organisation des Nations Unies qui rejette l'usage de l'expression "minorité visible" à cause de sa référence biologique. », *Fonder l'avenir*, op. cit., p. 202.

<sup>68</sup> Gilles Bourque, « L'insécurité d'un groupe ethnique », (partie 2 de 2), *Le Devoir*, 31 juillet 2008

Bourque reproche en effet au document final de la Commission d'avoir ethnicisé le sujet du débat en ayant aplati la dimension politique du mécontentement des nombreux francophones favorables à une laïcité inspirée de certaines caractéristiques du modèle français. Il impute ce biais à la grille de lecture qui a vu la controverse comme un malaise plutôt qu'une affirmation. En d'autres mots, « cette dépolitisation, dit-il, conduit à une analyse étroitement culturelle et encore davantage psychologique de la crise des accommodements raisonnables<sup>69</sup> ».

En résumé, les auteurs du champ républicain civique s'inscrivent en faux contre cette interprétation voyant l'opposition à la laïcité ouverte comme une réaction sans racines politiques survenue uniquement à cause de la crise des accommodements raisonnables. Selon les commissaires, la laïcité « stricte » n'aurait donc pas été voulue pour elle-même. Simple recours technique, elle n'aurait pour fin que de faire cesser l'irritation des sensibilités historiques de la majorité québécoise « d'origine canadienne-française<sup>70</sup> ». Incorrect, rétorquent les intellectuels du groupe républicain civique, la réclamation pour une laïcité républicaine reprend des valeurs civiques présentes depuis très longtemps au Québec et ceux qui la réclament cherchent à nouer le présent débat avec cet héritage. Les récriminations de la majorité francophone ne sont pas vues comme seulement émotives, il ne s'agit pas uniquement d'« une protestation du groupe ethnoculturel majoritaire soucieux de sa préservation<sup>71</sup> » qui ne se résorbera pas dans une « thérapie de groupe ethnique<sup>72</sup> ».

Pour résumer ce bloc, les Intellectuels pour la laïcité (IPL) refusent donc l'« ethnicisation » de l'analyse du rapport Bouchard-Taylor et conçoivent plutôt la majorité québécoise comme une communauté nationale qui interprète cette controverse du présent, à saveur religieuse, à partir d'une trame de son histoire politique. Ces penseurs manifestent une sensibilité historique propre à la gauche des libéraux *rouges* (patriotes) et des mouvements

---

<sup>69</sup> Gilles Bourque, « Bouchard-Taylor : un Québec ethnique et inquiet », (partie 1 de 2), *Le Devoir*, 30 juillet 2008.

<sup>70</sup> À propos du déterrement de cette expression, Bernard Landry, dont les positions sont très compatibles avec les valeurs du champ républicain civique, dira que : « C'est horrible que de vouloir ressortir de façon anachronique un des vocables les plus inappropriés qu'on puisse imaginer ». Propos rapportés par Antoine Robitaille dans, « Bernard Landry rabroue à son tour Gérard Bouchard », *Le Devoir*, 17 juin 2008.

<sup>71</sup> Guy Rocher, « Rapport Bouchard-Taylor - Une majorité trop minoritaire? », *Le Devoir*, 12 juin 2008.

<sup>72</sup> Gilles Bourque, « L'insécurité d'un groupe ethnique », (partie 2 de 2), *Le Devoir*, 31 juillet 2008.

socialistes comme le RIN et *Parti pris*. Cela permet de mieux comprendre leurs appels pour une laïcité plus ferme<sup>73</sup> qui s'explique souvent par le mauvais souvenir de l'ère duplessiste et pré-duplessiste où les liens entre la religion et le pouvoir étaient consistants.

#### 4.4 Incompatibilité entre foi et libre conscience

Au sein des républicains civiques, certaines voix, comme Guy Rocher et Louise Beaudoin, n'attaquent jamais les religions pour ce qu'elles sont. D'autres, néanmoins, s'y adonnent et laissent transparaître les volutes d'une flamme anticléricale ainsi qu'un certain parti pris pour l'athéisme. Cette position de fermeture à l'égard de la religion, très visible par exemple chez Louise Mailloux, Daniel Baril et le Mouvement laïque québécois, constitue un trait important de ce champ sans toutefois être partagé par l'ensemble de la polyphonie des discours républicains civiques.

Au sujet de la laïcité, Louise Mailloux se désole que cet aménagement politique ait réussi à démunir l'athéisme de son pouvoir critique envers les religions. Pour elle, la laïcité a rabaisé l'athéisme au même niveau intellectuel et philosophique que les croyances.

En présentant l'athéisme comme un choix possible parmi d'autres, dit-elle, la laïcité a dissocié l'athéisme de la science et occulté cette distinction fondamentale entre la foi et la raison, le vrai et le faux, et miné la supériorité de la science sur la religion, faisant ainsi perdre à l'athéisme son assise et sa force subversive, si nécessaire à la critique des religions. » (Mailloux, 2001, p. 127)

De façon significative parmi les auteurs du champ républicain civique, l'athéisme n'est pas qu'une posture parmi d'autres au sein d'un éventail de croyances. L'athéisme est le résultat d'une méthode et un rapport scientifique avec l'univers qui rejette la croyance, car *croire, c'est ne pas savoir*. L'athéisme est ainsi considéré comme une sagesse dans l'attitude du citoyen qui refuse de reconnaître l'existence de ce qui n'est pas démontré. On voit ici un trait caractéristique du scepticisme scientifique qui, lorsqu'appliqué à la question de

---

<sup>73</sup> Qualifiée de laïcité « pure et dure » par Lysianne Gagnon, « La laïcité pure et dure », *La Presse*, 18 mars 2010.

l'existence d'une quelconque divinité, débouche techniquement sur l'athéisme. Il n'est pas étonnant, à cet égard, de voir que plusieurs auteurs de la revue *Québec sceptique* sont associés au champ des républicains civiques et qu'ils participent aussi au Mouvement laïque québécois.

Ce penchant pour l'athéisme transparait dans la conception que ce champ se fait de la liberté de conscience. Cette conception est substantiellement différente de celle que se font les penseurs libéraux (qui sera détaillée à la **section 5** du **chapitre VI**) défenseurs du rapport Bouchard-Taylor. Pour les intellectuels républicains civiques, la liberté de conscience ne saurait partager sa place avec des croyances religieuses : la liberté de conscience se construit par une protection que doit garantir l'État à l'égard du discours religieux. L'État, estiment les républicains civiques, doit jouer le rôle de rempart contre des dogmes et cultes de diverses natures. Les superstitions des nombreuses religions du monde sont des menaces à la libre conscience parce qu'elles forment des portes d'entrée à la manipulation intellectuelle des individus et des populations.

On voit donc ici, une fois de plus, le rapport très critique que ce groupe de penseurs entretient avec le cours *Éthique et culture religieuse* (ÉCR), défendu dans le rapport Bouchard-Taylor<sup>74</sup>, qui ne sert pas à faire l'examen critique des discours religieux concernant les conceptions de l'univers, de l'origine de la vie et des arguments qui leur permettent d'affirmer une quelconque transcendance de leur valeur morale. En présentant de manière technique le contenu des doctrines religieuses, les républicains civiques s'indignent qu'on puisse y enseigner les récits mythologiques qui contredisent l'état des connaissances du monde scientifique tels que l'Immaculée Conception, la résurrection, les miracles, etc.

Pour Marie-Michelle Poisson, qui a été présidente du Mouvement laïque québécois, sous le cours ÉCR se cache une « propagande » en faveur du « pluralisme normatif ». À ses yeux, ce programme opère

---

<sup>74</sup> « Nous recommandons fortement au gouvernement de faire une promotion énergique du nouveau cours d'Éthique et de culture religieuse qui doit entrer en vigueur en septembre 2008 ». *Fonder l'avenir*, op. cit., p. 260.

un détournement parfaitement planifié du processus de laïcisation du système scolaire québécois, [tout en faisant] la promotion de la « laïcité ouverte », concept à lourde charge idéologique dont l'objectif avoué est de favoriser le retour du religieux dans l'ensemble des institutions publiques. (Poisson, 2011, p. 109-110)

On peut aussi lire que, selon elle, « Les nouvelles générations ne sauront bientôt plus concevoir ni même désirer l'intégration citoyenne des Québécois, toutes origines confondues, autour d'une norme commune, d'un contrat social commun. » (Poisson, 2011, p.113).

On voit poindre ici une autre des valeurs clés, rousseauiste, de cette famille de pensée : la communauté politique doit être fondée sur des valeurs civiques partagées. Seul un contrat social allant en ce sens peut légitimer l'existence d'une république laïque. La différence entre la conception de la nation des républicains civiques est substantiellement différente de l'autre famille de pensée critique du rapport Bouchard-Taylor, les républicains communautariens, qui préfèrent une conception culturelle et sociologique de la nation (comme ce sera détaillé à la **section 2 du chapitre V**). Cela explique pourquoi les républicains communautariens et civiques rejettent tous les deux le cours ÉCR, mais pour des raisons différentes.

Parmi les critiques républicaines civiques adressées au cours ÉCR, il est possible de déceler un autre trait constitutif de cette famille de pensée. Cette caractéristique concerne la conception qu'ils se font de la liberté de conscience. Cette dernière est marquée d'une hostilité bien affichée à l'égard des effets jugés néfastes de la religion sur la libre pensée. En proposant la base d'un contre-programme au cours ÉCR, Marie-Michelle Poisson soutient qu'un

enseignement de l'éthique laïque compatible avec l'État de droit serait un enseignement humaniste faisant explicitement part des déclarations et des chartes des droits. [...] Enseigner l'éthique de cette façon aurait été une menace pour toutes les morales religieuses dans la mesure où des élèves, désormais informés des droits et finalités légitimes dans une société moderne, auraient été en mesure de formuler des critiques dévastatrices – quoique largement méritées – envers les religions. (Poisson, 2011, p. 110)

En plus de cette note antireligieuse, on peut voir certains auteurs de ce champ refuser de considérer une différence entre les sectes et les religions. Pour reprendre une formule

populaire, certaines voix du champ républicain civique conçoivent la religion *comme une secte qui a réussi*. Caroline Beauchamp, opposée aux tenants et aboutissants de la laïcité ouverte<sup>75</sup>, déconstruit ces deux catégories qui servent habituellement à répartir les croyants :

Bien que le parallèle avec les sectes puisse choquer, dit-elle, il constitue une illustration éclairante des religions poussées à l'extrême : les sectes ont un chef qui impose la loi de Dieu à ses membres (ce chef est choisi par Dieu pour diffuser sa parole, donc il a la mainmise sur le message), qui doivent suivre ses règles. Les dissidents sont éjectés. Jusque-là, rien, absolument rien, ne différencie la religion catholique, par exemple, d'une secte : le pape dicte les lois divines, les infidèles sont excommuniés et iront en enfer. La différence se situe dans les gestes faits par les dirigeantes et dirigeants des sectes; la plupart du temps, ils utilisent la violence physique et psychologique pour diffuser leur message et garder captives leurs ouailles. [...] les sectes sont des microcosmes de dictatures où la liberté de pensée est brimée, où les femmes et les enfants sont discriminés. (Beauchamp, 2011, p. 70)

Cette considération réduite des religions millénaires traduit un regard archi-critique qui met en pan les autres dimensions de la religiosité : culturelle, traditionnelle, poétique, politique, morale, économique, humanitaire, institutionnelle, etc. Ces autres fonctions des religions ont été abondamment étudiées par des sociologues comme Émile Durkheim<sup>76</sup> et Max Weber<sup>77</sup> qui voyaient la religion comme l'institution par excellence du lien social. Concentrant l'entièreté de leur attention sur la vérifiabilité scientifique des postulats des thèses religieuses, comme celle de la genèse du monde ou de l'humanité, les intellectuels du champ républicain civique veulent ramener les religions à la vision qu'ils ont d'elles : des vues de l'esprit dont les affirmations contredisent les faits.

Il n'est pas étonnant à cet égard de constater une proportion assez marquée, dans ce groupe, de gens ayant des filiations intellectuelles socialistes (Louis Gill, Gilles Bourque,

---

<sup>75</sup> Pour Caroline Beauchamp, la laïcité du rapport Bouchard-Taylor est « ouverte » au multiculturalisme, aux inégalités entre les sexes transmises par les religions, à la confusion entre le religieux et le politique, à l'instrumentalisation de la foi, à la montée de la droite religieuse et à l'intégrisme (Beauchamp, 2011).

<sup>76</sup> Selon Philippe Steiner, pour Durkheim, le religieux ne s'arrête pas au surnaturel ou au divin. Ses produits, sous forme de représentations collectives, font que la religion devient la condition du commun. Philippe Steiner, *La sociologie de Durkheim*, La Découverte, Coll. « Repères », 2000, p. 83.

<sup>77</sup> Weber de son côté s'est aussi attardé à décortiquer les rapports entre la religion, l'économie et la dynamique de la civilisation. Il y voit des systèmes de valeurs qui ont une influence normative sur l'action et des structures nécessaires à l'organisation sociale. Max Weber, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, 1904-1905; et, *L'éthique économique des religions mondiales* (1915-1920).



plusieurs contributeurs de *l'Aut'Journal*), marxistes (Jean-Marc Piotte), scientifiques ou rationalistes (Yves Gingras) et anticléricales (Louise Mailloux, Daniel Baril<sup>78</sup>). On y retrouve aussi des auteures féministes non libérales (Élaine Audet, Diane Guilbault, Conseil du statut de la femme). Les positions exprimées jusqu'ici qui décrivent le rapport Bouchard-Taylor à propos de la laïcité ouverte (favorable aux manifestations religieuses dans les institutions et dans l'espace public et à leur persistance) font donc preuve de continuité avec les traditions politiques ou intellectuelles susmentionnées.

La conception de Karl Marx, « la religion est l'opium du peuple<sup>79</sup> », au sujet de la religion affiche une compatibilité évidente avec plusieurs des points de vue défendus par des voix importantes du groupe républicain civique. Marx interprétait, en 1844, la religion comme un psychotrope affaiblissant les capacités critiques nécessaires au dévoilement de la domination sise dans des institutions religieuses et dans l'ordre des choses. Ses effets les plus notables étaient d'emprisonner dans des genres, des rôles sociaux; de reproduire des rapports économiques et des identités stratifiées; d'imposer une morale gardant en laisse la liberté individuelle; de favoriser le *statu quo* et la hiérarchie sociale; tout ceci ayant pour conséquence de saper les conditions nécessaires aux réformes et aux révolutions. Les effets de la religion – anesthésiants, mystifiants et aliénants – refroidissent les mouvements populaires qui s'éloignent du conservatisme. Cette lecture marxienne du phénomène religieux est fortement compatible avec plusieurs des points de vue détaillés dans la présente section de ce chapitre.

Pour les intellectuels rattachés à une conception républicaine civique, au nom de la dignité humaine, il faut instruire le citoyen dans le but qu'il puisse reléguer les religions et ses dénominations ésotériques pour ce qu'elles sont : des superstitions. En d'autres mots, la foi n'a pas sa place dans une tête bien faite.

---

<sup>78</sup> Daniel Baril, par exemple, a défendu des positions anticléricales à quelques reprises, *Les mensonges de l'école catholique : les insolences d'un militant laïque*, Montréal, VLB, 1995.

<sup>79</sup> « La religion est le soupir de la créature accablée par le malheur, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'une époque sans esprit. C'est l'opium du peuple. » dans Karl Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Éditions Allia, 1998, p. 8.



Par exemple, dans son livre qui répond à la laïcité ouverte, Louise Mailloux (Mailloux, 2011) explique pourquoi elle se désolé que la laïcité ait tué l'ascendant scientifique de l'athéisme sur les religions en citant Paul-Henri d'Holbach. Ce philosophe matérialiste qui a participé à l'Encyclopédie de Diderot et D'Alembert expliquait en 1768 qu'il n'y avait pas de compromis à faire avec les croyances :

Doit-on des ménagements à des systèmes d'erreurs et de préjugés dont les principes primitifs sont d'interdire l'usage de la raison, de fermer ses yeux à la vérité, de se haïr soi-même, de détester tous ceux qui ne voient pas des chimères des mêmes yeux, d'enivrer les mortels d'espérances frivoles et de craintes désespérantes sans les rendre plus vertueux? (D'Holbach, 2006, p. 146)

La volonté qui anime la plume de beaucoup de républicains civiques souhaite qu'on offre un enseignement efficace et complet des connaissances scientifiques et de la critique rationnelle afin que tout citoyen puisse bloquer le pouvoir persuasif des diverses rhétoriques religieuses. La population ainsi immunisée, il serait inutile de procéder politiquement pour rendre illégales les croyances et leurs institutions comme l'ont fait des régimes d'extrême gauche. Les prosélytes de la cité se retrouveraient continuellement en état de K.O. technique, dépourvus d'emprise sur la société, les mœurs, les individus, la politique, etc. En ce sens, les auteurs de ce champ rejettent en bloc les tentatives qui visent à établir un dialogue entre science et religion, car, soutient-on, la science n'a rien à apprendre de la religion. Si communication il doit y avoir, ce sera la science qui instruira le discours religieux en lui dévoilant la fausseté de ses affirmations<sup>80</sup>.

Ce refus de considérer une quelconque réunion entre les univers scientifique et religieux s'est manifesté lors de la commission Bouchard-Taylor. Des intellectuels de la présente famille de pensée ont réagi défavorablement quelque temps après la nomination de Charles Taylor à la présidence de la Commission alors qu'il remportait le prix de la

---

<sup>80</sup> Cette imperméabilité de la science à la normativité religieuse est bien résumée par Yves Gingras : « Sur le plan du monde sensible, il y a clairement une asymétrie qui rend le dialogue unidirectionnel [...] le dialogue est bref et à sens unique : la science explique à la religion que certaines de ses interprétations ne sont plus acceptables ». Yves Gingras, « Qu'est-ce qu'un dialogue entre science et religion », dans *Argument*, vol.11, no 2, 2009, p.19. Dans cet article, Yves Gingras répondait au livre d'une chercheuse qui a obtenu du financement de la Fondation Templeton : Solange Lefebvre (dir.), *Raisons d'être : le sens à l'épreuve de la science et de la religion*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2008.

Fondation Templeton. Mis sur pied en 1973, ce prix est décerné à quelqu'un qui a fait « an exceptional contribution to affirming life's spiritual dimension ». La section objectif (« purpose ») du site de cette fondation<sup>81</sup> poursuit en spécifiant que le prix ne célèbre aucune « particular faith tradition or notion of God, but rather the quest for progress in humanity's efforts to comprehend the many and diverse manifestations of the Divine ».

Se présentant comme étant dépourvue d'ambition missionnaire, la Fondation ne milite pas pour l'expansion de la religion, mais cherche à montrer ce qu'elle apporte aux gens et aux communautés qui sont animés par la foi. Cette neutralité du financement de la Fondation Templeton est néanmoins contestée. On rapporte qu'elle a « funded dozens of medical researchers, some at top-tier institutions, who claim an association between religious devotion and better health<sup>82</sup> ». Plusieurs critiques affirment qu'un des objectifs tacites de l'organisme serait de réintégrer la foi dans la vie des gens en faisant parler des scientifiques en faveur de la religion (Brousseau et Baudouin, 2012).

Dans la revue *Cité laïque*<sup>83</sup>, David Rand, attaquait donc la crédibilité du professeur de philosophie, récipiendaire du prix, en prétextant que ce dernier présentait un postulat trop favorable à la religion :

Ses opinions concernant la place de la religion dans la société moderne implique (sic) une position antilaïque. Et il vient de recevoir une immense bourse d'une Fondation notoire pour sa promotion de la théologie en milieu scientifique. Les implications pour la laïcité au Québec ne sont pas reluisantes. (Rand, 2007, p. 16)

Comme on peut le lire dans les nombreux ouvrages de Charles Taylor (Taylor, 1994, 1998, 2011), la religion n'est absolument pas incompatible avec la libre conscience. Selon ce dernier, c'est plutôt la situation inverse qu'il faut craindre : limiter la liberté de religion constitue plus souvent un préjudice à la liberté de conscience. Taylor présente en effet une conception de la religion comme étant un fondement important de l'identité individuelle. Les

---

<sup>81</sup> [www.templetonprize.org/abouttheprize.html](http://www.templetonprize.org/abouttheprize.html) (consulté le 12 février 2012).

<sup>82</sup> « Doctors aren't chaplains. The misguided effort to meld religion and medicine », *Los Angeles Times*, 2 décembre 2006.

<sup>83</sup> Il s'agit de la revue du Mouvement laïque québécois, active depuis 2004.

croyances peuvent à son avis composer les dimensions les plus profondes et significatives pour un individu : en forcer l'inhibition peut être une forme d'oppression<sup>84</sup>. Pour Bernard Gagnon (B. Gagnon, 2010), la conception « ouverte » de la laïcité défendue dans le rapport est présente chez Charles Taylor depuis les années 1960, alors qu'il s'était exprimé sur ce sujet précis dans la revue *Cité libre* (Taylor, 1963). David Rand, parle donc de conflit d'intérêts dû à des prémisses « proreligions » et a, en conséquence, suggéré la démission du coprésident.

On voit ainsi ressortir à nouveau un conflit de valeurs entre l'orientation du rapport Bouchard-Taylor et la première famille des penseurs critiques du document. Un trait commun aux intellectuels du champ républicain civique devient, en effet, très visible au fil que s'épaissit la controverse : la laïcité ne doit pas être au service des visées religieuses, elle ne doit pas favoriser son essor dans la société. Au contraire, la laïcité sert en partie à neutraliser le pouvoir de la religion dans la vie des gens. En d'autres mots, la laïcité défendue par cette famille de pensée doit servir de garantie à une certaine sécularité qu'elle soit individuelle ou sociale.

#### 4.5 Le religieux doit rester privé

Cette propension favorable à l'athéisme et à la sécularité transparaît dans la conception partagée par plusieurs discours de ce groupe à propos du sens de la laïcité. Selon une interprétation propre au champ des républicains civiques, un État est vraiment laïque quand il contraint au retrait des manifestations religieuses chez les employés de l'État dans les institutions publiques, mais aussi chez certains de leurs usagers. Une des conclusions de la

---

<sup>84</sup> « La non reconnaissance ou la reconnaissance inadéquate peuvent causer du tort et constituer une forme d'oppression, en emprisonnant certains dans une manière d'être fausse, déformée et réduite », dans Charles Taylor, *Multiculturalisme : différence et démocratie*, Paris, Flammarion, 1997, p. 42.

commission Stasi (Stasi, 2003), suggérant l'interdiction du port du voile à l'école<sup>85</sup>, se trouve souvent citée en exemple par les auteurs de cette famille de pensée<sup>86</sup>.

Cette conception dépasse la loi française de 1905 qui exigeait alors la fin des rapports entre l'Église catholique et l'État français. La commission Stasi a mené à l'adoption en 2004 de la *Loi sur les signes religieux dans les écoles publiques* dans le code de l'éducation de la France. On peut lire à l'article L141-5-1 de ladite loi que désormais : « [d]ans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port de signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit<sup>87</sup> ».

Il est important de noter que cette posture française, issue de la loi du 15 mars 2004 à l'égard des signes religieux ostensibles, est une évolution récente de la laïcité française. Les défenseurs de cette position justifient cette tournure par l'évolution démographique de plusieurs classes d'écoles publiques françaises dans lesquelles un nombre historiquement élevé de filles musulmanes portaient le voile. Dans le but de ne pas nuire au libre choix des jeunes musulmanes qui voudraient refuser d'arborer ce vêtement, la stratégie au cœur de cette loi est donc d'en éliminer la présence afin d'éradiquer les pressions à la conformité qui pourrait en découler<sup>88</sup>.

---

<sup>85</sup> Le rapport Stasi suggère néanmoins des mesures qui vont dans un sens accommodant. Entre autres, en invitant « les administrations à prévoir des mets de substitution dans les cantines publiques » ; à « faire des fêtes religieuses de Kippour et de l'Aïd-El-Kebir des jours fériés dans toutes les écoles de la République » ; « Dans le monde de l'entreprise, permettre aux salariés de choisir un jour de fête religieuse sur leur crédit de jours fériés » ; « Recruter des aumôniers musulmans dans l'armée et dans les prisons » ; « Rééquilibrer le soutien apporté aux associations au profit des associations culturelles » ; « L'enseignement de langues non étatiques nouvelles doit être envisagé (par exemple, berbère, kurde). Développer l'apprentissage de la langue arabe dans le cadre de l'éducation nationale et non dans les seules écoles coraniques » ; « Inviter les administrations à prendre en compte les impératifs religieux funéraires. » Extraits tirés de Stasi, 2003, p. 66 à p. 69.

<sup>86</sup> À ce sujet, Daniel Baril dit que l'interdiction du voile en France est un succès et qu'il n'y a pas de raison qu'on ne procède pas ainsi au Québec (Baril, 2011, p. 52).

<sup>87</sup> Article L141-5-1, créé par la Loi n° 2004-228 du 15 mars 2004 - art. 1 JORF 17 mars 2004 en vigueur le 1<sup>er</sup> septembre 2004.

<sup>88</sup> Il est à noter qu'un débat similaire sur le port des signes religieux ostensibles dans les écoles avait aussi eu lieu vers la fin des années 1980 en France. Dans *Les Avis rendus par l'assemblée générale du Conseil d'État* (n° 346.893), on pouvait lire que « dans les établissements scolaires, le port par les élèves de signes par lesquels ils entendent manifester leur appartenance à une religion n'est pas par lui-même incompatible avec le principe de laïcité, dans la mesure où il constitue l'exercice de la liberté d'expression et de manifestation de croyances religieuses, mais que cette liberté ne saurait permettre aux élèves d'arborer des signes d'appartenance religieuse qui, par leur nature, par les conditions dans lesquelles ils seraient portés individuellement ou collectivement, ou

Louise Beaudoin, Djemila Benhabib et d'autres considèrent cette façon de faire comme l'unique incarnation d'une politique réellement laïque. En plus d'avoir à séparer l'Église de l'État, cette vision soutient, de plus, qu'il est nécessaire de séparer les signes religieux très visibles des citoyens qui fréquentent certaines institutions. On comprend donc l'incompatibilité entre les discours du champ républicain civique et le rapport Bouchard-Taylor qui, dans ses propositions finales adressées au gouvernement, a proposé d'interdire les signes religieux aux juges et aux policiers, mais pas aux enseignantes, infirmières et médecins. Le rapport rejette également toute réglementation vestimentaire pour les usagers (légitimant le port du kirpan à l'école), car le but des commissaires était de ne pas entraver l'autonomie de gestion des établissements publics qui doivent interagir dans des contextes variés et avec des populations de cultures diverses (CLSC, hôpitaux, garderies, écoles, bains publics, etc.).

Du côté des républicains civiques, cette volonté de dépasser la séparation de l'Église et de l'État en procédant aussi à la séparation des signes religieux des usagers de l'espace public cherche à mettre la société à l'abri du prosélytisme, car, selon eux, en s'exposant aux autres, les signes religieux incarnent une sorte de militantisme passif. Pour certains des auteurs républicains civiques, il faut dépasser la portée du projet de loi 94 (loi établissant les balises encadrant les demandes d'accommodement dans l'Administration gouvernementale et dans certains établissements) qui interdit indirectement le port du voile intégral (burqa) chez les usagers des services publics<sup>89</sup>.

---

par leur caractère ostentatoire ou revendicatif, constitueraient un acte de pression, de provocation, de prosélytisme ou de propagande, porteraient atteinte à la dignité ou à la liberté de l'élève ou d'autres membres de la communauté éducative ». En somme, en 1989, le Conseil d'État français était d'avis qu'il en revenait à la discrétion des établissements de réglementer le port des signes religieux. Contrairement à 2004, l'interdiction nationale avait été rejetée. Avis accessible à cette adresse : [www.conseil-etat.fr/media/document/avis/346893.pdf](http://www.conseil-etat.fr/media/document/avis/346893.pdf)

<sup>89</sup> Au chapitre II, article 6, du projet de loi 94, on stipule qu'il « est d'application générale la pratique voulant qu'un membre du personnel de l'Administration gouvernementale ou d'un établissement et une personne à qui des services sont fournis par cette administration ou cet établissement aient le visage découvert lors de la prestation des services et que lorsqu'un accommodement implique un aménagement à cette pratique, il doit être refusé si des motifs liés à la sécurité, à la communication ou à l'identification le justifient. » On voit ici que le voile intégral est une interdiction indirecte de ce règlement et que le voile intégral, en tant que symbole religieux, n'a pas été visé explicitement par le libellé. L'interdiction est essentiellement technique. Brigitte Breton, dans son éditorial « Raisonnable et réaliste », *Le Soleil*, 25 mars 2010, considère de son côté que cette loi respecte l'esprit de la laïcité ouverte défendue dans le rapport Bouchard-Taylor.

Le rapport idiosyncrasique aux figures, icônes, images et objets sacrés se voit déclassé par la lecture de beaucoup de penseurs du groupe républicain civique. Quoi qu'en pense celui qui porte un symbole religieux visible ou très visible, soutiennent-ils, on ne peut dissocier le signifiant du signifié. Le symbole religieux est présenté comme une identification idéologique qui cherche à se vendre en utilisant l'espace public ou institutionnel. De cette façon, une femme voilée peut bien ne voir en son voile qu'une forme d'attachement à la religion ou à des valeurs spirituelles; or, pour les auteurs inspirés de la laïcité républicaine française, d'autres citoyens continueront de considérer cet objet comme un symbole d'oppression d'où se dégage une volonté politique intégriste. La dissociation, considérée comme impossible, du signifiant et du signifié devient en conséquence l'argument qui justifierait l'effacement desdits symboles. Ce genre de lecture est présente, entre autres, chez Daniel Baril : « Au-delà de sa fonction de protection, dit-il, le vêtement est donc un moyen de communication des valeurs du statut social, du rôle et de l'identité du porteur; c'est ainsi qu'il devient un costume » (Baril, 2011, p. 47). Baril associe même la volonté de certaines personnes de porter des symboles à caractères religieux au travail à l'expression d'un rapport nécessairement fondamentaliste à un culte :

Le langage non verbal de ce signe distinctif exprime non seulement le fait que la personne est croyante, mais, également, qu'elle appartient à telle ou telle religion, avec tout son système de valeurs et de croyances, et qu'elle en fait une interprétation fondamentaliste puisqu'elle place son appartenance religieuse au-dessus de sa fonction professionnelle. (Baril, 2011, p. 47)

Cette posture intellectuelle à l'égard des symboles religieux chez les employés et les usagers est un trait caractéristique important de cette famille de pensée et permet d'approfondir un peu plus l'analyse à l'égard du voile et des diverses formes de radicalisme religieux.

#### 4.6 Opposition ferme au voile et au radicalisme religieux

Le champ des républicains civiques fait voir un de ses accents toniques dans la critique de l'intégrisme et du fondamentalisme religieux. Parmi plusieurs particularismes de cet



univers, c'est surtout l'islamisme qui retient l'attention. En tant que femme arabe victime d'oppression en Algérie, la chroniqueuse Djemila Benhabib (Benhabib, 2009 et 2011) tient le rôle d'emblème – aux yeux de ses consœurs – de la femme affranchie du patriarcat considéré comme inhérent aux grandes religions monothéistes.

C'est en bonne partie pourquoi les voix audibles du champ républicain civique se définissent comme les défenseuses exclusives du féminisme et de l'égalité entre les hommes et les femmes. Pour elles, toute négociation avec des demandes religieuses constitue un recul de la laïcité au profit des forces qui s'y opposent. En ce sens, la rupture est consommée entre le champ civique républicain et la Fédération des femmes du Québec (FFQ) qui a refusé de prendre position contre l'interdiction du voile dans les institutions publiques. La position de la FFQ<sup>90</sup>, autant contre l'interdiction que l'obligation de porter le voile, a été aussi adoptée par Québec solidaire (QS)<sup>91</sup>.

Qualifiant cette position de « pro-voile », Djemila Benhabib accuse la FFQ, QS et « les deux commissaires [d'avoir] cédé au rapport de force en faveur des islamistes » (Benhabib, 2011, p. 257). Pour elle, il s'agit d'une position développée par des « intellectuelles rongées par le relativisme culturel » (*Ibid.*, p. 201-202) et les gens qui soutiennent cette position sont « enfermés à double tour dans une dérive islamo-gauchiste pernicieuse » (*Ibid.*, p. 203). Ces deux organisations que sont la FFQ et QS font partie d'une autre famille de pensée féministe qui sera analysée en détail à la **section 5** du **chapitre VI**. Celle-ci manifeste une écoute favorable à l'égard des groupes communautaires – même religieux. Elles font du dialogue avec ces derniers une stratégie d'intégration et sont donc ouvertes à leurs demandes. QS<sup>92</sup>, la FFQ et le rapport Bouchard-Taylor voient en l'interdiction du voile une sorte de discrimination qui handicaperait l'intégration sociale des femmes de certaines communautés culturelles.

---

<sup>90</sup> Décision prise en assemblée générale au printemps 2009. Lire l'article d'Annie Mathieu, « La Fédération des femmes opposée à l'interdiction des signes religieux », *La Presse canadienne*, 9 mai 2009.

<sup>91</sup> Décision prise au congrès du parti de novembre 2009. Lire l'article de Benoit Renaud, « Port de signes religieux : Québec solidaire ose aller à contre-courant », *Le Devoir*, 6 janvier 2010.

<sup>92</sup> Québec solidaire, « Interdiction de port de signes religieux : n'ajoutons pas un voile supplémentaire au voile! », communiqué du parti, 23 mai 2009.



Djemila Benhabib considère ce rapprochement comme une « dérive communautaire » faisant preuve de lâcheté, d'égarement et de naïveté. En d'autres mots, un excès d'ouverture à la différence aurait mené une partie des féministes à un aveuglement à l'égard de certaines valeurs religieuses qui sont rétrogrades pour les femmes. Pour les penseuses féministes du groupe républicain civique, cette ouverture au voile traduit le symptôme d'une incapacité de voir l'intégrisme qui se cache sous certains symboles :

Françoise David oublie un détail... Parmi celles qu'elle considère comme des « sœurs » et qu'elle ne veut pour rien au monde offenser, il y en a qui sont au service d'une idéologie totalitaire, responsable de l'oppression de millions de femmes dans les sociétés arabo-musulmanes et de l'enfermement en Occident, de jeunes filles [...]. (Benhabib, 2011, p. 230)

Il est difficile et souvent impossible chez les auteurs du champ républicain civique de dissocier le voile de l'image de soumission de la femme. On affirme que seule la rhétorique peut faire croire que : « [l]e voile ne serait plus la marque de la soumission et de l'asservissement de millions de femmes dans le monde » (Benhabib, 2011, p. 219). Pour Louise Mailloux et Benhabib, la fermeture envers le voile est d'autant plus nécessaire, expliquent-elles, car le monde contemporain connaît un regain de l'intégrisme religieux et, pour cela, le port du voile doit être endigué (Mailloux, 2011, p. 131). Jean-Marc Piotte impute l'accroissement de cette pratique à la propagande des Frères musulmans « fondateurs dans le monde arabe moderne d'un islamisme passéiste et rétrograde » (Piotte, 2011, p. 75).

Selon Louise Mailloux, les accommodements religieux et la laïcité ouverte participent d'un même principe qui « sert de cheval de Troie à la religion » (Mailloux, 2011, p. 68) dans les institutions et à l'intégrisme dans la société. Affichant un certain anticléricalisme, elle justifie son rapport hostile en soutenant que

si nous [les féministes] avons les religions à l'œil, c'est parce qu'elles sont toutes misogynes et sexistes et bafouent constamment les droits des femmes. D'ailleurs, l'histoire en témoigne, à chaque fois que les religions gagnent du

terrain dans l'espace public et se rapprochent du politique, les droits des femmes régressent<sup>93</sup>.

Le rejet des accommodements religieux devrait être formel, demande-t-on dans cette famille de pensée, car ce sont des pistes qui montrent le chemin aux intégristes qui voudraient contourner (ou nier) une des valeurs les plus chères aux républicains civiques : l'égalité des sexes. En d'autres mots, l'accommodement raisonnable est l'instrument qui permet de retourner le droit contre la justice entre hommes et femmes.

#### 4.7 Primauté de l'égalité des sexes sur la liberté de religion

Le Conseil du statut de la femme (CSF) a réagi défavorablement aux conclusions du rapport Bouchard-Taylor. On pouvait lire la désolation de cet organisme dans un communiqué de presse : « dès l'introduction, il saute aux yeux que l'égalité entre les femmes et les hommes n'est pas une valeur, et encore moins un droit, qui est à la base de ce rapport [...] La valeur d'égalité entre les femmes et les hommes est plus souvent citée entre parenthèses<sup>94</sup> ».

Par ailleurs, d'autres voix féministes au sein de la constellation des républicains civiques, se sont prononcées sur le rapport. Chez Caroline Beauchamp, par exemple, les régressions des acquis féministes dépassent la simple hypothèse. Des groupes sociaux pourraient profiter des espaces d'exceptions offerts par les accommodements religieux pour instrumentaliser le droit à leur avantage :

Les revendications de la droite religieuse au Canada sont tangibles. Les révélations de pressions subies par les élues et élus ne peuvent être ignorées, par exemple, à l'encontre de l'avortement, pas plus que le fait que tous les pays occidentaux assistent au phénomène de l'islamisation de leur société en raison de l'étendue des flux migratoires des populations

<sup>93</sup> « Laïcité et égalité des sexes », entrevue avec Louise Mailloux par Jocelyn Parent, site du Cciel, janvier 2010. Accessible sur le site *vigile.net* à l'adresse [www.vigile.net/Laicite-et-egalite-des-sexes](http://www.vigile.net/Laicite-et-egalite-des-sexes) (consulté le 21 mai 2011).

<sup>94</sup> Conseil du statut de la femme, « Réaction du Conseil du statut de la femme au rapport de la commission Bouchard-Taylor : l'égalité entre les femmes et les hommes mise entre parenthèses », communiqué de presse, 23 mai 2008.

musulmanes sur leurs territoires. Si l'islam est une religion, l'islamisme est un mouvement politique qui a imposé ces dernières années en Iran, en Égypte et en Afghanistan des règles hautement discriminatoires pour les femmes, en vertu de la charia. (Beauchamp, 2011, p. 68)

Dans un sens similaire, lors d'un appel à la signature d'une pétition pour mettre sur pied une charte de la laïcité (Guilbault, 2008) qui a obtenu des centaines de signatures, Éleine Audet, éditrice du site féministe *sisyphe.org*, expliquait aussi que

l'égalité des hommes et des femmes doit beaucoup aux luttes passées pour se libérer du joug de la religion catholique, dont l'influence a longtemps pesé sur la vie privée des Québécois et sur les décisions de l'État et de ses institutions [...] Ces luttes ne sont pas terminées quand on constate les pressions exercées sur l'État, notamment pour qu'il ramène l'enseignement de la religion à l'école, qu'il restreigne le droit à l'avortement et qu'il subventionne les écoles confessionnelles privées<sup>95</sup>.

À cet égard, le rapport en 2004 de la juge ontarienne Marion Boyd<sup>96</sup> suggérant la création de tribunaux d'arbitrage familial fondés sur le droit musulman en Ontario<sup>97</sup>, est toujours cité comme l'exemple suprême du péril qu'entraînent les traitements particuliers. L'internormativité juridique puisant dans un relativisme (ou pluralisme) juridique est une des craintes les plus audibles des féministes du champ républicain civique. Ceci permet de dégager la ligne maîtresse de la branche féministe de la présente famille de pensée : la laïcité doit garantir l'égalité des sexes et tout projet qui s'en éloigne n'est certainement pas laïque. Ce mariage entre laïcité et égalité des sexes est aussi une position du rapport Stasi qui sert de boussole à plusieurs penseurs de cette famille idéologique. On peut, en effet, lire dans le rapport au président de la République qu'« Aujourd'hui, la laïcité ne peut être conçue sans lien direct avec le principe d'égalité entre les sexes » (Stasi, 2003, p. 52).

Pour Yolande Geadah, le rapport n'a pas adopté une posture féministe satisfaisante. Parlant d'« omission grave », elle partage sa lecture des conclusions des commissaires :

<sup>95</sup> Éleine Audet, « Non aux signes religieux dans les services publics », *Le Devoir*, 25 mai 2009.

<sup>96</sup> *Dispute Resolution in Family Law: Protecting Choice, Promoting Inclusion*, December 2004, Executive Summary, Report prepared by Marion Boyd. Toronto : Ministry of the Attorney General.

<sup>97</sup> « Un comité ontarien recommande la création d'un tribunal islamiste », *Le Devoir*, 21 décembre 2004. « L'Ontario rejette la charia. Aucun tribunal religieux ne sera toléré, annonce McGuinty », *Le Devoir*, 12 septembre 2005.

là où le bât blesse le plus, dit-elle, c'est lorsque le rapport passe outre aux craintes exprimées par plusieurs voulant que certains accommodements religieux contreviennent au principe de l'égalité des sexes. [...] En l'absence de balises claires visant à renforcer le principe d'égalité des sexes qui mérite protection, on ne voit pas comment on pourra éviter d'autres débats ou dérives liées à certaines pratiques religieuses qui reposent sur un principe contraire, celui de la hiérarchie des sexes.<sup>98</sup>

Elle craint que cette insuffisance affirmative fasse ressurgir constamment des débats ou des demandes d'accommodements culturels qui contredisent « le respect des droits des femmes immigrantes, trop souvent niés par des coutumes traditionnelles<sup>99</sup> ».

Il a été révélé dans les médias qu'une pratique existait à la SAAQ et à la RAMQ permettant à des usagers de demander à ne pas être servie par des employés du sexe opposé<sup>100</sup>. Lors d'une conférence, Yolande Geadah a répondu à cette situation en disant que :

Les employés(es) d'un service public n'ont pas à subir de discrimination ou un questionnement de leurs compétences sur la base des préférences religieuses des usagers. De plus, accommoder ces demandes pourrait conduire à vouloir établir des services séparés pour les femmes dans diverses institutions publiques. Ce modèle d'apartheid n'est guère souhaitable dans une société égalitaire<sup>101</sup>.

La sensibilité féministe de ce champ s'est matérialisée par la demande de réécriture de la Charte des droits et libertés de la personne. Des demandes ont donc été faites pour dépasser la portée interprétative du projet de loi 63 adopté en juin 2008, dont le texte modifiait « la Charte des droits et libertés de la personne afin d'affirmer expressément que les droits et libertés énoncés dans la Charte sont garantis également aux femmes et aux hommes<sup>102</sup> ».

Les partis d'opposition appuyés par les féministes de la présente famille de pensée voulaient aller plus loin et « ajouter une clause interprétative à la Charte québécoise des

---

<sup>98</sup> Yolande Geadah, « Commission Bouchard-Taylor. Un rapport insensible à l'égalité des sexes », *Le Devoir*, 16 juin 2008.

<sup>99</sup> Ibid.

<sup>100</sup> Rapporté par Robert Dutrisac dans « Accommodements à sens unique. À la RAMQ, un homme peut refuser d'être servi par une femme, sauf si elle est voilée », *Le Devoir*, 8 octobre 2009.

<sup>101</sup> Rapporté par Louis Dubé dans, « Accommodements raisonnables. Conférence de Yolande Geadah », *Le Québec sceptique*, no 67, 2008, p. 42-51.

<sup>102</sup> Projet de loi 63. Loi modifiant la Charte des droits et libertés de la personne, sanctionnée le 12 juin 2008.

droits et libertés de la personne afin que l'égalité des sexes soit prépondérante<sup>103</sup> ». Le rejet de cette proposition par le PLQ, la CDPDJ et le Barreau du Québec<sup>104</sup>, a été considéré par des féministes du champ républicain civique comme le refus « de trancher entre le droit à la liberté de religion et le droit à l'égalité pour les femmes<sup>105</sup> ».

Des membres féministes du Collectif citoyen pour l'égalité et la laïcité (Cciel) ont condamné la position du gouvernement refusant de mettre fin à ces demandes jugées sexistes dans les institutions :

De plus en plus de citoyennes et de citoyens au Québec sont convaincus que le caractère laïc de nos institutions publiques est en péril et que, ce faisant, cela risque de faire perdre aux femmes les acquis des dernières décennies. [...] Au lieu de sombrer dans le passé en réintroduisant le religieux dans la gestion du vivre ensemble, le Québec doit plutôt se souvenir du processus historique qui l'a amené à la séparation du politique et du religieux depuis 50 ans. La laïcité, c'est opter pour un cadre politique qui permet une vision moderne, démocratique, basée sur les droits humains plutôt que sur les lois religieuses<sup>106</sup>.

Ainsi, les féministes du champ républicain ont réuni trois des grands traits de leur famille de pensée dans l'intervention précédente, à savoir : 1) un attachement à la sortie de la « Grande Noirceur » (période associée à des relations substantielles entre religion et État); 2) un désir d'affirmer la laïcité dans un texte de loi (une charte dans ce cas-ci); 3) et une volonté d'affirmer l'égalité des sexes comme valeur fondatrice de la communauté politique québécoise.

---

<sup>103</sup> Rapporté par Tommy Chouinard dans « Québec n'est pas prêt à donner la primauté à l'égalité des sexes », *La Presse*, 8 octobre 2009.

<sup>104</sup> Ces trois organisations font partie d'une autre famille de pensée qui sera analysée dans le **chapitre VI**.

<sup>105</sup> Micheline Carrier, « Projet de loi 16 - La conquête de l'égalité, un vrai rocher de Sisyphe », publié le lundi 12 octobre 2009, sur le site *sisyphe.org* : <http://sisyphe.org/spip.php?article3408> (consulté le 13 avril 2011).

<sup>106</sup> Djemila Benhabib, Diane Guilbault, Louise Mailloux, Hafida Oussedik, membres du Collectif citoyen pour l'égalité et la laïcité (CCIEL), « Accommodements discriminatoires », *La Presse*, 6 octobre 2009.

#### 4.8 Analyse des valeurs clés des républicains civiques

Les conflits de valeurs qui ont animé la controverse entourant le rapport Bouchard-Taylor montrent que pour les républicains civiques, il faut d'abord faire primer la liberté de conscience sur la liberté de religion en limitant les manifestations de cette dernière dans les institutions publiques. Le côté civique de ce groupe se détecte facilement par la place qu'on accorde à l'école, considérée comme l'institution fondamentale de la république, lieu où se développent les valeurs que les citoyens doivent partager pour faire communauté. En d'autres mots, pour les penseurs de la présente nébuleuse, il faut accepter de *transcender* son identité individuelle pour le bon fonctionnement de la cité; ce qui signifie donc de devoir mettre de côté temporairement certaines particularités lorsque l'intérêt collectif est en jeu.

En ce qui concerne la transmission des valeurs communes, une préoccupation importante se dégage du lot : protéger le citoyen de la portée du pouvoir religieux puisqu'il peut sérieusement menacer la liberté de conscience. Cet ensemble de voix républicaines civiques estime que la sécularisation de la société, la laïcisation des institutions et du politique et l'égalité des sexes constituent des progrès non négociables. La commission Bouchard-Taylor, par l'ouverture dont elle fait preuve à l'égard du religieux dans des espaces comme l'école et les institutions publiques, est vue par les penseurs concernés dans ce chapitre comme une marche à *rebours* sur le chemin effectué par la société québécoise depuis la Révolution tranquille.

En exigeant plus de rigidité à l'endroit des symboles religieux portés par les employés de l'État et même chez les citoyens qui les fréquentent, ces penseurs mettent de l'avant la volonté d'une contrainte nécessaire de la liberté religieuse. Les intellectuels de ce groupe se sont d'ailleurs plaints unanimement de l'absence de l'enseignement de l'athéisme et de l'agnosticisme dans le cours ÉCR, cours qui se trouve à être à la fois la réponse à la crise des accommodements raisonnables ainsi qu'une réincarnation du présent débat puisque ce sont les mêmes acteurs, à quelques exceptions près, qui sont entrés en opposition à son sujet.



Daniel Baril, Louise Mailloux, Jean-Marc Piotte, Djemila Benhabib, Caroline Beauchamp, Yolande Geadah, Pierre Joncas, Louise Beaudoin et Guy Rocher forment les grandes voix de cette famille intellectuelle. Du côté des regroupements, ce sont les féministes du Conseil du statut de la femme et du site *sisyphe.org*, le Mouvement laïque québécois et le Collectif citoyen pour l'égalité et la laïcité qui se sont fait entendre comme les critiques les plus audibles. Toutes ces voix se sont exprimées comme position prédominante dans des publications comme la revue *À Babord*, la revue *Cité laïque* et *l'Aut' Journal*. La plupart des auteurs de cette famille de pensée se sont réunis en s'exprimant conjointement dans *La Déclaration des Intellectuels pour la laïcité (IPL): Pour un Québec laïque et pluraliste*.<sup>107</sup> Comme le disait Georg Simmel (Simmel, 2003), les conflits ont pour effet de réunir les groupes autour de valeurs cardinales et antivaleurs, et de les faire se réunir dans des lieux d'échange et de collaboration. La déclaration des IPL, signée par des centaines de gens, se présente donc comme une manifestation de cette dynamique conflictuelle où des gens aux valeurs et intérêts similaires se sont coalisés pour avoir plus d'impact dans le débat public.

Les plumes des auteurs de ce champ étaient souvent à gauche, portant des affiliations sociales démocrates et syndicalistes. On a pu y noter aussi, de façon non marginale, des dénominations plus radicales : socialistes, anarchistes et marxistes. La contribution critique du rapport de la part des féministes est évidente, mais provient essentiellement d'une déclinaison non libérale de ce courant. Une autre composante tout aussi présente de cette famille de pensée affichait un attachement certain à la science, aux Lumières et au rationalisme.

Les républicains civiques n'adhèrent pas à la conception libérale de la laïcité (basée avant tout sur la neutralité et les droits individuels) défendue par Micheline Milot (Milot et Baubérot, 2011), mais plutôt à celle d'Henri Pena-Ruiz (Pena-Ruiz, 2003, 2005) qui est plutôt axée sur la séparation entre État et religion et sur l'endiguement du prosélytisme.

Les diverses préoccupations des républicains civiques se rejoignent, de plus, autour d'une conception politique de la nation. Cette vision rousseauiste fondée sur le contrat social

---

<sup>107</sup> *Le Devoir*, 16 mars 2010.



bâtit une nation par l'enseignement de valeurs communes à travers l'école; ce qui doit en exclure les particularismes. Une chose est claire au sein de cette nébuleuse, l'héritage canadien-français qui traîne avec lui son passé catholique ne saurait servir de référence pour composer les valeurs fondamentales de la société québécoise. De l'autre côté, on craint vivement dans ce champ que la laïcité ouverte et les accommodements raisonnables deviennent des stratégies utilisées par des fondamentalistes pour s'extraire des valeurs républicaines les plus chères comme celle de l'égalité entre les hommes et les femmes. En ce sens, les républicains civiques qui viennent d'être analysés dans ce chapitre présentent la Révolution tranquille comme une sorte de mythe fondateur de la laïcité au Québec; une période à partir de laquelle la laïcisation des institutions et la sécularisation des mœurs québécoises ont enclenché une évolution, main dans la main.

Comme cela a été précisé dans les propos méthodologiques du **chapitre III**, les familles de pensée ont été nommées en fonction de leurs réponses à deux questions. Au sujet des politiques identitaires, de l'intégration et de la laïcité : qui décide et au nom de quoi? En observant le conflit des valeurs entre la présente famille de pensée et les conclusions du rapport Bouchard-Taylor, les interventions des républicains civiques détaillées dans ce chapitre convergent en spécifiant que la légitimité politique réside dans la volonté du peuple québécois qui, estiment-ils, tient aux acquis de la Révolution tranquille, à la sécularisation des mœurs qui en a découlé, au nationalisme civique composé de valeurs universelles et surtout à l'égalité des sexes qui s'est affirmée depuis les années 1960.

## CHAPITRE V

### LES RÉPUBLICAINS COMMUNAUTARIENS

Les critiques présentes dans les discours républicains civiques du rapport Bouchard-Taylor côtoient un autre groupe lui aussi en défaveur avec les conclusions de cette consultation. Les arguments utilisés par ces autres voix sont suffisamment différents pour considérer qu'il s'agit d'une autre famille de pensée. Regroupant des penseurs partageant des sensibilités qu'on peut qualifier de communautariennes, cette nébuleuse fait entendre une autre gamme de notes critiques, car, en plus de ne pas partager les critiques des voix républicaines civiques, les voix recensées dans ce chapitre attaquent le rapport à partir d'axes non répertoriés dans le chapitre précédent.

Les principes universels, chers aux républicains civiques, n'ont pas été rejetés par la polyphonie des républicains communautariens. Ces derniers refusent toutefois de leur accorder le primat en matière de politiques identitaires. La ligne maîtresse de la philosophie communautarienne fait passer l'appartenance culturelle et la communauté avant l'individu sans nier son caractère fondamental pour autant. À la base, les penseurs communautariens<sup>108</sup> cherchent à favoriser le rapprochement entre, voire à unir, la communauté politique et la communauté morale. En somme, comme ce sera présenté dans les pages qui suivent, ce sont des caractéristiques identitaires, nationales, culturelles et historiques qui servent de munitions aux penseurs communautariens du Québec pour pourfendre le rapport Bouchard-Taylor. En d'autres mots, c'est parce qu'ils conçoivent les Québécois comme une communauté culturelle, située dans le temps, que les auteurs réunis dans ce chapitre s'opposent aux grandes orientations du rapport final de la Commission en ce qui a trait aux politiques identitaires qui concernent, par exemple, la laïcité, l'intégration et les relations minorités-majorité.

---

<sup>108</sup> Pour lire un penseur important de la pensée communautarienne, consulter Michael Walzer (1990).

L'étude du conflit des valeurs survenu lors de la controverse entourant le rapport de la Commission montre qu'on peut distinguer six fréquences émises par le chœur des auteurs républicains communautariens. On retrouve d'abord un attachement à l'héritage chrétien de l'identité québécoise pour ses dimensions culturelle et patrimoniale. Cela explique pourquoi les républicains communautariens rejettent autant la laïcité ouverte défendue dans le rapport que le contre modèle avancé par les républicains civiques (**section 5.1**). Ensuite, c'est à partir de la défense d'un nationalisme culturel critique de la vision abstraite du contrat social que les penseurs de ce groupe élaborent une conception du bien commun ainsi qu'une formule générale d'intégration de la diversité (**section 5.2**). De plus, l'histoire et la mémoire se présentent à leurs yeux comme le ciment de l'identité collective qui permet de souder la diversité aux exigences du bien commun (**section 5.3**). Cela explique pourquoi on entend au sein de cette constellation une volonté de réconciliation avec l'héritage antérieur aux années 1960 et des appels à une relecture de ce qu'on appelle communément la « Grande Noirceur » (**section 5.4**). L'appel que fait le rapport Bouchard-Taylor pour une officialisation et un approfondissement de l'interculturalisme comme modèle identitaire pour le Québec est reçu très froidement sinon hostilement de la part de la famille de pensée qui sera analysée dans les pages qui suivent. Les voix qui composent la présente constellation idéologique considèrent, en effet, que ce modèle ne se distingue pas suffisamment du multiculturalisme canadien pour servir le destin de la nation et de la conception qu'ils se font de ses intérêts (**section 5.5**). En dernier lieu, les penseurs républicains communautariens jugent qu'il faut mettre un frein à la *judiciarisation des enjeux collectifs* surtout en matière de politiques identitaires. Ces dernières doivent suivre la voie tracée par la majorité démocratique et par les traditions politiques québécoises. En d'autres mots, ce sont les institutions politiques qui doivent être garantes du destin collectif, plutôt que les institutions juridiques, le droit et les tribunaux (**section 5.6**).

### 5.1 Pour une laïcité qui respecte l'identité chrétienne du Québec

Au sein des républicains communautariens, un premier trait important se dégage lorsqu'on s'attarde à examiner la substance de l'identité collective qui est mise de l'avant.

Puisque les auteurs de ce groupe tiennent à maintenir vives les sources historiques de l'identité de la nation québécoise, la chrétienté se trouve investie chez plusieurs auteurs du rôle de socle culturel. Guy Durand a tenté de démêler deux concepts qui ont été amalgamés selon lui dans la foulée de la commission Bouchard-Taylor, des débats sur la laïcité et des discussions entourant la place du pluralisme au Québec.

Comme l'évoque le titre de son livre, *La culture religieuse n'est pas la foi*, pour Guy Durand, il faut distinguer la culture religieuse des croyances. En ce sens, le Québec peut bien conserver des symboles chrétiens tout en étant laïque puisque cet univers n'est pas obligatoirement ni exclusivement objet de doctrine; la chrétienté peut aussi servir de matrice à une culture commune. Comme c'est le cas des républicains communautariens, il manifeste donc son accord avec la motion du 21 mai 2008<sup>109</sup> exprimant le refus de retirer la croix du Salon bleu<sup>110</sup> voté à l'unanimité à l'Assemblée nationale, malgré la suggestion du rapport Bouchard-Taylor proposant que l'objet soit « replacé dans l'Hôtel du Parlement à un endroit qui puisse mettre en valeur sa signification patrimoniale » (RCBT, 2008, p. 270).

Durand répond à cette volonté d'éliminer les symboles du christianisme en soulignant leur omniprésence au sein des symboles collectifs, qu'ils soient politiques ou culturels :

Faudrait-il alors supprimer nos armoiries, adoptées le 9 décembre 1939, où les fleurs de lys (or sur fond bleu), symboles des rois de France, sont au nombre de trois en l'honneur de la Sainte-Trinité? D'autant plus que la couronne et le léopard (or sur fond rouge) représentent la monarchie britannique, qui dirigeait le pays. Faudrait-il aussi supprimer notre drapeau, adopté encore plus récemment, le 21 janvier 1948, sous le même premier ministre Duplessis, qui est composé de quatre fleurs de lys en mémoire des origines françaises du Québec et d'une croix blanche représentant la loi chrétienne? (Durand, 2011, p. 6)

<sup>109</sup> Quelques heures après la publication officielle du rapport Bouchard-Taylor, l'Assemblée votait la motion qui soulignait que : « L'Assemblée nationale réitère sa volonté de promouvoir la langue, l'histoire, la culture et les valeurs de la nation québécoise, favorise l'intégration de chacun à notre nation dans un esprit d'ouverture et de réciprocité, et témoigne de son attachement à notre patrimoine religieux et historique représenté notamment par le crucifix de notre Salon bleu et nos armoiries ornant nos institutions ». Voir le communiqué du premier ministre du 22 mai 2008. <http://www.premiere-ministre.gouv.qc.ca/actualites/communiqués/index.asp>

<sup>110</sup> « Québec garde le crucifix », [www.radio-canada.ca](http://www.radio-canada.ca), mise à jour le jeudi 22 mai 2008. [www.radio-canada.ca/nouvelles/National/2008/05/22/003-reax-BT-politique.shtml](http://www.radio-canada.ca/nouvelles/National/2008/05/22/003-reax-BT-politique.shtml) (consulté en 28 mars 2012). Cette volonté a été réitérée en 2011 comme le rapporte Jean-Marc Salvé dans « Le crucifix restera au Salon bleu », *Le Soleil*, 15 février 2011.

La position des penseurs républicains communautariens s'oppose à une des valeurs clés des républicains civiques (eux aussi critiques du rapport Bouchard-Taylor), qui cherchent à étendre la séparation du religieux et du politique à tout ce qui rejoint l'univers institutionnel ou qui représente la collectivité québécoise. Cette entreprise laïcisante, qualifiée de *perfectionniste*, fait craindre au groupe communautaire une aseptisation identitaire des institutions et, plus largement, de l'espace commun québécois. Au nom d'une neutralité parfaite, il faudrait éviter de transmettre toute particularité, y compris l'héritage de la majorité historique; c'est ainsi qu'ils interprètent les revendications pour une laïcité « stricte » ou « intégrale » du côté des penseurs républicains civiques.

Fernand Dumont, intellectuel le plus cité parmi les républicains communautariens, s'inquiétait déjà en 1995 des discours exigeant une neutralité totale au sein des institutions. Alors que commençaient les débats pour achever les propositions du rapport Parent à propos de la déconfessionnalisation de l'enseignement au Québec, il trouvait que :

les plaidoyers pour l'école laïque ne peuvent nous dissimuler l'ampleur des problèmes qui vont bientôt surgir. Partons d'une hypothèse : un jour prochain, nous aurions purgé l'école québécoise de toute influence religieuse; la neutralité règnerait-elle pour autant sans partage? La religion n'est pas seule à reposer sur des valeurs qui ne rallient pas l'unanimité; il n'en va pas autrement pour la littérature, la philosophie, la science elle-même. Comment faire pour introduire partout la neutralité la plus parfaite sans transformer l'école en un milieu aseptique et irrespirable, sans en éliminer toute intention d'éducation, sans déguiser les enseignants en machines distributrices? N'arriverait-on pas, en définitive, à abolir les consciences sous prétexte de les respecter? L'hypothèse n'est pas aussi farfelue qu'il le paraît. (Dumont, 1997, p. 230-231)

Ce n'est pas pour rien si les auteurs du champ républicain communautaire ont été qualifiés de penseurs « néo-dumontiens » (Maclure, 2008, p. 219), car ce dernier a beaucoup cherché à définir le nationalisme québécois sur une base culturelle (Dumont, 1993 et 1997). Selon lui, il peut y avoir une distinction entre l'État et la nation. Le premier se conçoit comme une communauté politique, alors que la seconde est une communauté de référence où entre en jeu le sens commun, façonnée par l'accumulation d'expériences d'une personne au sein de la société. Elle guide les choix des sociétés, les goûts culturels et dessine les grands traits d'un peuple qui se considère comme tel indépendamment de son statut constitutionnel.

Cela explique l'attachement à une même nation pour des gens qui habitent différents pays, provinces ou régions comme ce fut le cas des Canadiens français, mais aussi des membres des nombreuses diasporas dans le monde.

Selon Guy Durand, pour préserver les racines qui nourrissent l'identité québécoise, il faut procéder à l'inverse d'une guerre aux symboles historiques : « à l'heure où la mondialisation tend à niveler toutes les particularités, cette volonté du Québec d'affirmer, de protéger et de promouvoir son identité apparaît plutôt normale et saine<sup>111</sup> ». Ce juriste et théologien retraité de l'Université de Montréal, cite souvent en exemple des auteurs comme Jacques Grand'Maison ou Jean-Claude Guillebaud. Dans *Comment je suis redevenu chrétien*, ce dernier accorde un rôle vital au christianisme pour les sociétés occidentales. Très explicite à cet égard, Guillebaud résume sa pensée en paraphrasant René Giard : « C'est ce qui reste de chrétien en elles, qui empêche les sociétés modernes d'exploser » (Guillebaud, 2007, p. 57).

Ce constat est similaire chez Jacques Grand'Maison. Ce dernier considère que la laïcité trouve ses sources dans l'humanisme qui l'a précédée plutôt que dans des principes simples comme la séparation ou la neutralité. Parlant des « relents scientistes positivistes » d'un laïcisme intégriste des disciples de Concordet, il fait valoir que « [l]e discours sur la laïcité au Québec est trop souvent ignare de la longue histoire fort complexe qui la précède, et qui a beaucoup à voir avec celles de l'humanisme et aussi de l'évolution historique du christianisme » (Grand'Maison, 2007, p. 76). En somme, c'est la question de la conciliation entre laïcité, modernité et histoire chrétienne qu'il faut poser selon lui, car aucune de ces variables ne doit être réduite à zéro si l'on veut préserver l'identité propre du Québec et nous assurer collectivement un avenir empreint de sens. C'est ce qui fait dire à Guy Durand que :

L'oubli ou le rejet de ses racines, notamment au Québec les racines chrétiennes, risquent d'entraîner le vide moral et spirituel de la civilisation, lequel engendre anomie, relativisme, nihilisme, cynisme. De plus en plus d'observateurs dénoncent ces traits de notre civilisation. (Durand, 2011, p. 28)

---

<sup>111</sup> Guy Durand, « Le crucifix de l'Assemblée nationale », *La Voix de l'Est*, 24 février 2010.

Pour les républicains communautariens, une nation justement constituée ne peut être le résultat d'un simple contrat civique, car la cohésion des valeurs des membres d'une société ne s'obtient pas seulement sur une base négociée résultant de la bonne volonté des gens qui se rencontrent. Paul Ricoeur avait parlé de la nécessité d'un *sens commun* issu d'un héritage collectif pour pouvoir partager une même conception du *bien commun*, l'un étant préalable au second. Ainsi disait-il : « La société a besoin que soient présents, sous la forme d'une sorte de tuilage, ses différents héritages spirituels et culturels; ce sont eux qui motivent le civisme<sup>112</sup>... »

Le christianisme apparaît encore plus essentiel et nécessaire pour d'autres auteurs du champ républicain communautaire. C'est particulièrement le cas de Jean Tremblay, maire de la ville de Saguenay qui défend la pratique de la prière avant le début de chaque conseil municipal. Les membres de ce conseil, dit-il, se définissent comme des croyants pratiquants<sup>113</sup>. C'est aussi le cas, selon lui, de ses citoyens. En ce sens :

Aucune raison valable n'empêche, lorsque des conditions favorables s'y prêtent, de prier dans un conseil de ville, pour solliciter de Dieu son aide pour la prise de décisions les plus éclairées. Cela n'est pas une intrusion de l'Église, mais l'affirmation toute simple d'une foi commune [...] Interdire un tel geste après la protestation d'une seule opposante, comme ce fut le cas à Laval, est une insulte à la plus élémentaire démocratie et un viol du bon sens. C'est faire la démonstration que la liberté de religion est réservée à ceux qui n'en ont pas. (Ville de Saguenay, 2007, p. 91)

Selon Patrice Garant, professeur émérite en droit administratif et droit constitutionnel, le modèle de laïcité défendu par les penseurs civiques inspirés de la France, « néglige le fait qu'il y a une dimension sociale de la religion qui est vécue à Trois-Rivières ou à Saguenay, au conseil municipal comme dans les garderies, et fait partie de la culture des populations, de leurs traditions<sup>114</sup> ».

<sup>112</sup> *Le Monde des livres*, 10 juin 1994, cité dans Dumont, 1997, p. 230.

<sup>113</sup> « nous [les membres du conseil de municipal] nous définissons comme des croyants pratiquants », dans le mémoire de la Ville de Saguenay présenté par Jean Tremblay, *Mémoire sur les accommodements raisonnables*, Québec, éditions Anne Sigier, 2007, p. 31.

<sup>114</sup> Patrice Garant, « 2011, l'année de la laïcité ouverte? », *Le Devoir*, 10 janvier 2011.



On associe souvent le « Québec » représenté par Jean Tremblay à une portion de la population du « Québec rural », au « Québec des régions » ou au « Québec profond », à une population majoritaire, homogène, blanche et d'origine canadienne-française qui est demeurée attachée à l'héritage chrétien et religieux. Ceci soulève un net contraste avec d'autres courants intellectuels ou politiques issus de la Révolution tranquille (Parti pris, RIN, MLF<sup>115</sup>) qui ont cherché à s'en dissocier plus radicalement. Dans un sens similaire, pour Joseph Facal, « la majorité de la population, celle qu'on a pris l'habitude d'appeler au Québec le "vrai monde", reste attachée à une représentation moins éthérée, plus concrète et plus traditionnelle d'elle-même, de sa nation, de sa société » (Facal, 2010, p. 99).

Jean Tremblay confère en conséquence à l'État le devoir de préserver la nature chrétienne de l'identité et des valeurs de la société à laquelle il appartient en lui accordant une présence dans les institutions du Québec (Ville de Saguenay, 2007, p.38). Dépourvue d'intention prosélyte, cette volonté ne vise pas la conversion de la diversité à une chapelle particulière. Selon lui, puisqu'il s'agit d'une volonté majoritaire, ce trait culturel et identitaire a droit de présence dans l'espace collectif, même délibératif, et une démocratie digne de ce nom doit respecter un tel attachement.

Guy Durand précise le principe qui lui fait entendre une compatibilité acceptable entre démocratie québécoise et chrétienté. Ce n'est pas du registre religieux dont relèverait cette dernière, mais du patrimoine et de l'héritage :

Refuser l'héritage culturel chrétien [...], refuser ses symboles et ses manifestations, c'est rejeter l'histoire qui a fait ce pays [...] C'est aussi refuser le présent en niant les droits de la grande majorité des citoyens, qui se disent encore chrétiens. Pourquoi, pense un large segment de la population, devrions-nous effacer les symboles de notre religion dans les espaces et institutions publics? Accueillir les autres implique-t-il de se renier soi-même? Refuser l'héritage, enfin, c'est hypothéquer l'avenir. Il n'y a pas d'avenir sans passé. Toute communauté a besoin d'être enracinée pour durer. Toute rupture brutale, loin de favoriser la créativité et la liberté, les tue. (Durand, 2011, p. 21)

---

<sup>115</sup> Le Mouvement laïque de langue française (MLF), fondé en 1960 par Jacques Godbout et Jacques MacKay, dissous en 1969.

On voit ainsi que plusieurs voix de cette famille de pensée tiennent à la laïcité, mais qu'elles cherchent à dissocier les dimensions historique, culturelle et symbolique de sa portée. Selon cette pensée, compte tenu de son importance historique et du rôle qu'il joue encore pour une majorité de Québécois, le christianisme devrait avoir une sorte de droit patrimonial lui autorisant une présence symbolique au sein des institutions.

En somme, l'analyse du conflit des valeurs à laquelle s'adonne ce mémoire permet de comprendre que la posture des républicains communautariens par rapport à la laïcité se distancie d'abord de la laïcité « stricte » ou de la laïcité « tout court » chère aux républicains civiques (détaillée à la **section 2 et 3 du chapitre IV**), mais aussi de la laïcité ouverte défendue dans le rapport Bouchard-Taylor. Cette dernière déplaît en effet aux penseurs républicains communautariens car, au nom de l'égalité des citoyens et de la neutralité des politiques publiques, elle légitime les symboles religieux pour certains représentants de l'État, mais en refuse la présence pour la symbolique institutionnelle.

Comme cela sera approfondi dans les sections qui suivent, on note donc chez les penseurs républicains communautariens un vocabulaire enraciné dans le temps. Il est en effet question de civilisation occidentale, d'histoire, de chrétienté, de symboles, de racines religieuses, bref de continuité. Guy Durand emploie la formule qui représente le mieux la position de ce champ par rapport au sujet : une laïcité *réaliste* qui tient compte des besoins de la société et qui n'est donc pas uniquement à l'écoute des droits individuels, mais aussi des *droits collectifs*. Ceci implique d'accepter la légitimité de l'affirmation identitaire de la communauté politique au sujet des symboles collectifs, même lorsqu'ils sont du registre religieux. La laïcité doit s'ajouter à l'édifice démocratique sans chercher à faire sauter quelques étages construits précédemment : « la laïcité admet des modèles multiples qui [...] tiennent tous compte de l'histoire, de la sociologie et de la situation politique du pays » (Durand, 2011, p. 68). Tout comme il existe plusieurs modèles démocratiques et qu'aucun pays ne peut en être considéré comme l'unique propriétaire, plusieurs parcours mènent à la laïcité. En d'autres mots, chaque régime laïque dégage une identité.

## 5.2 Un « nous » culturel qui dépasse la conception civique de la nation

Cette résistance à une laïcité stricte (chère aux républicains civiques) et à une laïcité ouverte (chère aux penseurs libéraux) dépasse le simple désir de préserver l'identité chrétienne du Québec. Même s'il en est une composante importante, le christianisme n'est pas la valeur dominante du champ républicain communautaire. Cela explique pourquoi plusieurs auteurs de ce champ n'ont fait aucune référence au christianisme dans leurs critiques du rapport Bouchard-Taylor. C'est plutôt la nation qui sert de frontière autour de ce groupe. Or, la conception qu'ils se font de celle-ci diverge aussi de celle des républicains civiques.

Le champ des républicains communautariens se caractérise par la mise en valeur d'une conception culturelle de la nation. Cette base culturaliste de l'identité québécoise s'est manifestée, entre autres, par le retour du « nous » dans le vocabulaire politique entourant la controverse Bouchard-Taylor.

On remarque d'abord cette tentative de revalorisation de la substance culturelle de la nation québécoise chez Jacques Beauchemin. Le *nous* québécois, rappelait-il, dans une entrevue au journal *Le Devoir*, « a un cœur, un noyau, hérité de quatre siècles d'histoire en Amérique<sup>116</sup> ». Bien que nécessaire, le nationalisme civique est considéré comme incomplet parce qu'il n'est qu'un étage de l'édifice qui abrite une nation. Des sources culturelles existent et correspondent aux éléments vitaux qui donnent un visage à un *être collectif*. On voit, de nouveau chez cet auteur, le rappel des limites de la conception rousseauiste de la communauté politique et la compatibilité certaine avec la pensée de Fernand Dumont.

La revalorisation d'un « nous » est conçue par plusieurs voix associées à la famille communautaire comme un procédé pour résister à ce que Jacques Beauchemin décrivait dans la *Société des identités* (Beauchemin, 2007), c'est-à-dire, un état de société dans lequel la nouvelle donne politico-identitaire rend caduque le sujet national au profit d'une

---

<sup>116</sup> Antoine Robitaille, « Le "nous", c'est lui. Pauline Marois s'est largement inspirée du sociologue Jacques Beauchemin », *Le Devoir*, 24 septembre 2007.

multiplicité de sujets particuliers qu'ils soient de nature ethnique, linguistique, religieuse, économique, sexuelle, etc. Cette transformation du mode d'action politique entraîne en parallèle un déclin de l'importance de la mémoire et de l'histoire nationale dans les représentations collectives de la communauté politique<sup>117</sup>. Une fragmentation de la communauté politique s'en suit au rythme de l'avancée des revendications fondées sur des identités particulières. La laïcité ouverte, toute compatible qu'elle soit avec l'accommodement raisonnable et les traitements différenciés, favorise cet étiolement de la solidarité nationale au bénéfice des communautés sub-nationales et des droits individuels.

Charles-Philippe Courtois, de son côté, considère que la nation découle d'une volonté qui « repose sur une mémoire et un vouloir vivre ensemble à renouveler » (C.-P. Courtois, 2010, p. 286). Ce dernier se réfère à Ernest Renan en ce qui a trait à sa définition de la nation. Ni la langue, ni l'ethnie, ni la religion, ni la géographie, ni leur réunion ne permet de discerner une nation d'une autre. Les nations ne se limitent pas à des données démographico-territoriales. C'est, plus subtilement, un lien entre deux constituantes qui permet de cerner leurs frontières :

L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis. [...] La nation, comme l'individu, est l'aboutissement d'un long passé d'efforts, de sacrifices et de dévouements. Le culte des ancêtres est de tous le plus légitime; les ancêtres nous ont fait ce que nous sommes. Un passé héroïque, des grands hommes, de la gloire [...] voilà le capital social sur lequel on assied une idée nationale. Avoir des gloires communes dans le passé, une volonté commune dans le présent; avoir fait de grandes choses ensemble, vouloir en faire encore, voilà les conditions essentielles pour être un peuple. (Renan, 1997, p. 31)

Charles-Philippe Courtois interprète positivement la conception de Renan parce qu'il « insiste sur la nécessaire mémoire partagée, critère qui renvoie à une forme d'identité commune [qui] [...] rappelle l'adhésion à une culture seconde que l'école républicaine pourvoie et qui constitue la culture commune. » (C.-P. Courtois, 2010, p. 292-293). On

---

<sup>117</sup> Ce thème était déjà présent dans un autre de ses livres : *L'histoire en trop : la mauvaise conscience des souverainistes québécois*, Montréal, VLB, 2000, dont le chapitre IV s'intitulait d'ailleurs « Dire "nous" au Québec ».

comprend d'autant mieux le rejet qu'il réserve aux conclusions du rapport Bouchard-Taylor parce que ledit document lui paraît notablement teinté des couleurs infinies du cosmopolitisme qui promeut l'égalité absolue de toutes les mémoires et identités dans la cité :

Aujourd'hui, certains défenseurs d'une théorie des droits de l'homme fondée sur le droit naturel, cosmopolites, soutiennent une conception procédurale de la démocratie libérale qui tend à faire abstraction du peuple et de son autodétermination, donc de ce qui est proprement démocratique. Une conception procédurale du politique peut s'articuler à partir du sujet de droit du libéralisme. Une conception centrée sur les droits individuels nous paraît marquer les Commissaires Bouchard-Taylor et les experts qu'ils se sont adjoints, imprégnés de surcroît de la conception multiculturaliste de l'égalité différenciée. (*Ibid.*, p. 287)

On peut donc résumer que, chez les républicains communautariens, la nation repose d'abord sur du commun plutôt que sur du différent. Les assises d'une nation ne peuvent donc pas se construire uniquement sur des valeurs politiques comme le souhaitent chèrement les républicains civiques, ni en accordant le primat à la diversité comme le souhaitent les penseurs libéraux du **chapitre VI** qui regroupe les défenseurs du rapport Bouchard-Taylor. Pour les républicains communautariens, la réunion au sein d'une communauté nationale passe inévitablement par la reconnaissance de la singularité historique de la collectivité québécoise. Les traits de cette singularité nord-américaine projettent les formes d'une mémoire collective faite de souvenirs, d'oublis, de mythes, de blessures, de sentiments par rapport au passé qui, en retour, conditionnent ceux du présent.

### 5.3 Primat à la continuité : mémoire et histoire comme ciment de l'identité collective

La continuité est le terme qui résume le mieux les multiples discours associés aux républicains communautariens. En un sens, la mémoire et l'histoire collectives représentent les deux avenues les plus empruntées pour se rendre au cœur de cette famille de pensée. On retrouve un souhait de continuité dans toutes les critiques que ce groupe a formulées à l'égard du rapport Bouchard-Taylor.

L'idée de continuité, lorsque considérée dans une perspective identitaire, se fonde sur une interprétation du récit historique qui fait un lien entre les différentes périodes du « nous » collectif. Il y a d'abord eu le « nous » des *Canadiens* allant de la fondation de la Nouvelle-France jusqu'à l'Acte d'Union (1840) et aux Actes de l'Amérique du Nord britannique (1867). Ensuite, l'appellation commune a glissé vers un « nous » *Canadiens français* jusqu'aux années 1960. Finalement, une dernière désignation collective a fini par s'installer en position de monopole au Québec : le « nous » québécois, issu du néo-nationalisme<sup>118</sup> de la Révolution tranquille; un nationalisme principalement civique qui a achevé le déclin et fragmenté l'unité politique de la francophonie canadienne.

Malgré toutes les différences de foi, de cultures ou d'idéologies qui séparent les Québécois d'aujourd'hui de leurs ancêtres (Canadiens français et Canadiens d'Ancien Régime), cet attachement à la continuité se traduit chez les républicains communautariens par la reconnaissance d'un héritage qui s'est transmis entre ces différentes périodes. Selon ces derniers, cette volonté d'interpréter le parcours collectif des Québécois d'aujourd'hui à partir d'une trame qui fait le lien entre le passé et le présent a été mise en arrière-plan dans le rapport des commissaires.

Pour Nicole Gagnon, historienne du catholicisme québécois (N. Gagnon, 1985) : « le Québec est le seul endroit au monde où fleurit telle chose qu'une culture québécoise-française, il n'y a rien d'indécemment à lui reconnaître la prépondérance ou même des droits » (N. Gagnon, 2008, p. 531). Considérant conséquemment la langue française comme un droit historique des Québécois, elle juge en prolongeant ce principe qu'il est légitime d'imposer à la diversité québécoise une nécessaire intégration à l'identité du groupe majoritaire. Cela explique une bonne partie son désaccord avec le cours Éthique et culture religieuse (ÉCR) qui est présenté dans le rapport Bouchard-Taylor comme une application de plusieurs principes et valeurs défendus dans le document en question.

---

<sup>118</sup> Ce découpage des trois phases du nationalisme francophone a été abondamment étudié au Québec depuis 30 ans par Fernand Dumont, Léon Dion, Marcel Rioux, Denis Monière, Gilles Bourque, et plusieurs autres. Raphaël Canet en fait un résumé dans *Nationalismes et société au Québec*, Outremont, Athéna éditions, 2003, p. 135-136.

Historiquement, soutient Gagnon, la part des petits groupes formant la diversité québécoise est trop faible pour qu'on lui accorde une place aussi démesurée que dans le programme ÉCR de 2008 :

Encore en 1867, les Juifs étaient à peine quelques centaines à Montréal et ils étaient trop occupés à s'organiser en communauté pour songer à se commettre sur la place publique. [...] je vois bien une importante minorité juive dans la société, mais pas grand judaïsme dans l'héritage culturel du Québec - à part peut-être quelques synagogues dans le paysage montréalais. (N. Gagnon, 2008, p. 528)

De plus, elle souligne que l'intégration n'est pas qu'une affaire de bonne volonté. Le processus n'est pas achevé même après avoir obtenu un travail, un logement et des droits :

L'intégration comporte cependant d'autres dimensions, qui échappent en bonne part aux incitatifs du pouvoir : s'exposer suffisamment aux médias francophones pour être en mesure d'avoir une opinion personnelle sur les enjeux politiques, au lieu de s'en remettre à un vote ethnique préconisé par les représentants officiels de sa « communauté culturelle » ; se construire un réseau social qui déborde les cadres de son groupe d'origine. Ici, on ne peut guère tabler que sur la bonne volonté immigrante. La nation, finalement, a une exigence plus forte : l'assimilation, non pas des immigrants eux-mêmes, qui arrivent pétris de leur expérience personnelle et de leurs « habitudes du cœur » (Tocqueville), mais de leur descendance - distinction qu'escamote encore le Rapport dans sa définition de « l'assimilationnisme ». L'école peut y travailler, en évacuant les petits drapeaux ethniques et le cours d'histoire conçu comme celle des différents groupes ethnoculturels. [...] Le Québec n'étant pas une puissance coloniale qui se serait implantée dans le pays des immigrants, il peut se permettre sans état d'âme d'entretenir tous les écoliers de « nos ancêtres les Gaulois » (y inclus les Amérindiens). (N. Gagnon, 2008, p. 532)

Cette impression de rupture dans le rapport Bouchard-Taylor est aussi lue par d'autres penseurs de la famille des républicains communautariens. En lisant le *Manifeste pour un Québec pluraliste*, signé surtout par les défenseurs du rapport Bouchard-Taylor, Mathieu Bock-Côté dénote l'ambition d'« effacer l'ancienne trame de la continuité nationale pour éviter qu'elle ne soit mobilisée dans une tentative de restauration du Québec historique » (Bock-Côté, 2010, p. 237).



D'autres voix vont dans le même sens. Pour Jacques Beauchemin, le rapport incarne une tendance très forte au Québec fondée sur un discours social « obsédé par l'Autre, la diversité et par un vivre ensemble fait de reconnaissance mutuelle et d'accommodement de la différence. À l'inverse, il se méfie de l'histoire, de la mémoire, de la culture majoritaire et de l'expression d'un “nous” porteur d'une conscience historique<sup>119</sup> ». De nos jours, constate-t-il, on se réfère plus souvent au passé en des termes dépréciatifs. Selon lui, le rapport s'inscrit dans cette tendance qui concourt à l'oubli de la majeure partie de l'expérience historique et ressemble à une *pratique de la terre brûlée mémorielle* (Beauchemin, 2011, p. 94-97). Cela est autant une cause qu'une conséquence de la crise de la mémoire nationale, écartelée par le souhait d'inclure le plus possible la diversité dans le cadre de la nation. « [L]'histoire s'ouvre ainsi à tout venant » (Beauchemin, 2011a, p. 10) et procède à la mise au rancart de la particularité qui a fait la différence québécoise au cours des quatre derniers siècles. Ceci se traduit surtout par une fermeture, une haine même, à l'égard de l'héritage antérieur à la Révolution tranquille.

Mathieu Bock-Côté voit en la commission Bouchard-Taylor l'institution d'un pluralisme identitaire qui efface le substrat culturel propre au Québec, niant ainsi ce qui le distingue des autres communautés politiques. Pour les intellectuels du champ républicain communautaire, l'héritage d'une expérience historique multiséculaire doit être l'élément « agrégateur » des membres de la société québécoise, qu'ils soient « de souche » ou non. La volonté d'élargir le plus possible les frontières de l'identité nationale, comme le souhaitent le rapport final et les travaux antérieurs de Gérard Bouchard (Bouchard, 1999), est lue par les auteurs cités dans ce chapitre comme le programme d'un effacement de soi au nom d'une diversification culturelle accélérée, ce qui amoindrit sans cesse la distinction québécoise.

---

<sup>119</sup> Jacques Beauchemin, « Au sujet de l'interculturalisme. Accueillir sans renoncer à soi-même », *Le Devoir*, 22 janvier 2010.

#### 5.4 Réconciliation avec l'héritage antérieur aux années 1960

La volonté de faire continuité, chère aux républicains communautariens, s'est traduite dans les débats par un refus de rejeter en bloc l'héritage pré-1960 du Québec. Les controverses étant ainsi, le débat sur le rapport Bouchard-Taylor s'est mêlé à celui des 50 ans de la Révolution tranquille; le tout donnant naissance à une sorte de combat pour une interprétation plus nuancée de l'histoire collective. Les auteurs de la présente famille de pensée ont insisté sur la nécessité de prendre une distance avec l'historiographie des dernières décennies qui dépeint la période précédant la Révolution tranquille comme une « Grande Noirceur ».

Pour les voix républicaines civiques, ce vocable traîne avec lui un ensemble de souvenirs essentiellement négatifs d'une période présentée comme entièrement opposée aux Lumières, dominée par le clergé. Accusant un « retard » par rapport au reste du continent nord-américain, le Canada français aurait refusé d'avancer dans la modernité. Jacques Beauchemin résume que, de nos jours, la Grande Noirceur s'apparente à « un passé dont on ne [voit] plus que pesanteurs, retards et empêchements<sup>120</sup> ». Sorte de Moyen Âge québécois, ayant eu cours entre les rébellions des patriotes et 1960, les discours des « révolutionnaires tranquilles » auraient fait de la Grande Noirceur une sorte de mythe fondateur présenté comme le besoin d'opérer un divorce d'avec soi-même.

Contestataires de cette vision, les républicains communautariens estiment que les acteurs glorieux de la Révolution tranquille ont assombri l'époque précédente dans le but de paraître comme de pures lumières de la modernité en contraste total avec le passé. Cette interprétation critique, basée sur une mythification des années pré-1960, est bien présente chez Jacques Rouillard. Selon lui :

[I]es artisans de la Révolution tranquille qui ont combattu le régime Duplessis et le conservatisme clérical ont présenté une image honteuse de la société franco-québécoise d'avant le Grand Soir de 1960. Ses élites

---

<sup>120</sup> Jacques Beauchemin, « Le divorce d'avec soi-même », *La Presse*, 12 octobre 2010.

véhiculeraient alors un conservatisme réactionnaire basé sur une valorisation de la vie rurale et du catholicisme traditionaliste. [...] Ce récit s'est imposé dans la mémoire collective au point qu'il a acquis un caractère mythique. Et comme toute construction mythique, il déforme la réalité et propose un récit fabuleux plutôt qu'un raisonnement logique<sup>121</sup>.

Sans reprendre intégralement la formule de Lionel Groulx, « notre maître le passé » (Groulx, 1924), on note malgré tout parmi les voix du présent groupe une certaine nostalgie d'une époque dans laquelle le lien social était plus solidement tissé. Selon Rouillard, cette dégradation « découle de l'éclatement des valeurs liées à la Révolution tranquille. L'avant-gardisme du Québec ne comporte pas que des avantages, il implique un coût social élevé<sup>122</sup> ».

Cette époque représente aussi un passé au sein duquel la nation et la communauté politique étaient bien plus unifiées qu'aujourd'hui. Le sens commun, plus partagé qu'il était entre les membres de la communauté politique, favorisait l'étendue de ce qu'Émile Durkheim appelait la *conscience collective* définie comme « l'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une société » (Durkheim, 1996, p.46).

Pour les penseurs républicains communautariens, il faut rejeter le lieu commun qui repose sur le contraste d'une « Révolution tranquille » ayant suivi une « Grande Noirceur ». Ce vocabulaire, juge-t-on chez les républicains communautariens, ne sert rien d'autre qu'une honte de soi injustifiée qui présente, de plus, une fausse image aux héritiers de l'histoire nationale :

Présentant une image honteuse du cheminement des francophones, ils ne se sentent aucune filiation avec un courant de pensée antérieur, ni aucun lien avec des devanciers. C'est à une coupure brutale avec leurs racines qu'ils invitent les Franco-Québécois. Le passé devient un repoussoir, une mauvaise conscience. Effaçons la mémoire pour créer un homme nouveau. Mais il n'était pas nécessaire de tout liquider. En 1960, l'histoire des francophones avait déjà un caractère de diversité et comportait une tradition démocratique<sup>123</sup>.

---

<sup>121</sup> Jacques Rouillard, « La mythique Révolution tranquille », *Le Devoir*, 28 septembre 2010.

<sup>122</sup> *Ibid.*

<sup>123</sup> *Ibid.*

Depuis les années 1960, Jacques Beauchemin constate aussi cette rupture. On a même tenté de construire le Québécois par la négation du Canadien français. Ceci résultait d'une volonté d'inventer un nouveau peuple dépourvu de racines identitaires :

La Révolution tranquille est alors le théâtre d'un étrange procès : celui de la culture canadienne-française dont on découvre au cours des années 50 et 60 qu'elle aurait été à la source des déboires de la collectivité. On n'en finira plus de s'abattre sur la religion, le clergé, la tradition et le régime duplessiste. C'est sans relâche que l'on refera l'histoire de nos misères et de nos défaites. Le Québécois s'érigera alors contre le Canadien français dans lequel il ne se reconnaîtra plus<sup>124</sup>.

Les discours réunis dans cette section ne cherchent pas à réhabiliter le passé de l'ère de Maurice Duplessis marquée par le patronage, la loi du cadenas, la censure, etc. Ils militent plutôt pour que les Québécois acceptent que cette période ait été une constituante indéniable du parcours collectif et que tout d'elle ne mérite pas d'être rejeté. C'est pourquoi Mathieu Bock-Côté dira qu'il faut réconcilier les deux héritages pré- et post-Révolution tranquille (Bock-Côté, 2011), car la chose se révèle nécessaire si l'on souhaite s'inspirer du meilleur de l'histoire nationale pour donner confiance aux Québécois.

Cela passe aussi par le rejet des « idées reçues » de la non-modernité du Québec d'avant 1960 et de la conception selon laquelle le catholicisme était essentiellement une force anti-progressiste ou anti-moderne. Raisonner ainsi correspondrait à nier que le catholicisme a été un véhicule important de la modernisation, même intellectuelle, du Québec. Comme le dit Jacques Rouillard, les transformations réunies sous le vocable de Révolution tranquille

marquent évidemment un virage très important de l'évolution du Québec. Mais là où le bât blesse, c'est du côté de la représentation de l'histoire du Québec portée par les artisans de la Révolution tranquille pour les périodes antérieures à 1960. Ils l'ont présentée comme si l'idéologie cléricale régnait sans partage et que les élites laïques se seraient ralliées à cette vision conservatrice. Mais ce n'est pas ce qui ressort de la recherche historique depuis les années 1970<sup>125</sup>.

<sup>124</sup> Jacques Beauchemin, « Le divorce d'avec soi-même », *La Presse*, 12 octobre 2010.

<sup>125</sup> Jacques Rouillard, « La mythique Révolution tranquille », *Le Devoir*, 28 septembre 2010.

On souligne le rôle de Monseigneur Alphonse-Marie Parent (1906-1970), président de la commission Parent (1966) et du prêtre jésuite Pierre Angers (Bédard, 2008), deux réformateurs importants du système d'éducation. On rappelle aussi l'ouverture à la modernité et au progrès du deuxième Concile œcuménique du Vatican (1962-1965) et le courant catholique personnaliste (Meunier et Warren, 2002) faisant l'éloge de l'émancipation individuelle. Yvan Lamonde situe, de son côté, l'émergence de la modernité au Québec 30 ans avant l'élection du Parti libéral de 1960 (Lamonde 2011, Lamonde et Trépanier 2007).

De son côté, André Michaud souligne le manque de nuance qui marque le souvenir du régime d'Union nationale<sup>126</sup> : « Duplessis, malgré l'autoritarisme qu'[on] lui reproche, a fait bâtir plus d'écoles sous sa gouverne que tous les autres premiers ministres avant et après lui<sup>127</sup> »; et, durant ses derniers mandats (de 1946 à 1956), « le salaire moyen avait plus que doublé<sup>128</sup> ». Les républicains communautariens qui se sont prononcés au sujet de cet homme ont apprécié sa force politique. Initiateur d'un nationalisme affirmatif fondé sur l'autonomie provinciale, il « luttera contre toute intrusion fédérale. Et il saura être convaincant!<sup>129</sup> »

L'attention que porte ce mémoire aux conflits de valeurs montre une fois de plus un point de rupture important entre les deux familles de penseurs républicains. La question de la continuité canadienne-française, de la réalité pré-Révolution tranquille et de tout ce qui l'entoure consomme le divorce entre les deux groupes de penseurs républicains. Pour les républicains civiques, il faut s'éloigner de cet héritage étant donné la place qu'occupait la religion dans la vie individuelle et collective alors que, pour les penseurs communautariens, il faut cesser de refouler la mémoire que nous avons de cette période afin d'assumer pleinement l'identité québécoise qui survit aujourd'hui.

---

<sup>126</sup> Maurice Duplessis a siégé comme premier ministre dans cinq législatures : la première de 1936 à 1939, les autres de 1944 à 1959.

<sup>127</sup> André Michaud, « La Grande Noirceur », *Le Devoir*, 4 octobre 2010.

<sup>128</sup> Denis Vaugois, « La Grande Noirceur inventée », *Le Devoir*, 23 octobre 2010.

<sup>129</sup> *Ibid.*

### 5.5 Contre l'interculturalisme, pour une politique de convergence culturelle

Contrairement aux champs des républicains civiques qui ont fait peu de cas de l'interculturalisme, les républicains communautariens ont procédé à une critique très développée de cette politique identitaire. Pour le rappeler, l'interculturalisme détaillé dans le rapport Bouchard-Taylor n'est pas une innovation dont la paternité revient à ce document. Ainsi, selon eux, même si ce modèle est « [s]ouvent évoqué dans des travaux universitaires, l'interculturalisme en tant que politique d'intégration, [il] n'a jamais fait l'objet d'une définition complète et officielle de la part de l'État québécois bien que ses principaux éléments constitutifs aient été formulés depuis longtemps » (RCBT, 2008, p. 41).

Cette situation fait en sorte que les commissaires ont appelé à un approfondissement des connaissances sur ce modèle : « L'une des conclusions de nos travaux, c'est que l'on ne dispose pas actuellement d'une connaissance suffisante de la situation de l'interculturalisme » (RCBT, 2008, p. 261). On retrouve néanmoins quelques recherches qui ont tenté d'en approfondir les principes (Rocher et Labelle, 2007, 2010, Baril, 2008, A.-G. Gagnon, 2000, McAndrew, 1995) et un symposium en 2011 sur ce thème<sup>130</sup>.

L'interculturalisme se veut différent du multiculturalisme officialisé au Canada à partir de 1971<sup>131</sup> et se veut aussi une alternative au modèle français considéré comme assimilationniste et défavorable aux cultures minoritaires ou immigrantes. Le rapport précise que ce modèle cherche à se situer entre deux pôles : « d'un côté la diversité ethnoculturelle et, de l'autre, la continuité du noyau francophone et la préservation du lien social » (RCBT, 2008, p. 119). Pour reprendre le résumé qu'en fait le rapport de la Commission, l'interculturalisme :

---

<sup>130</sup> *L'interculturalisme. Dialogue Québec-Europe*. Actes du symposium international, 2011 sous la direction de Gérard Bouchard, Gabriella Battaini-Dragoni, Céline Saint-Pierre, Geneviève Nootens et François Fournier, Montréal, mai 2011, 611 pages.

<sup>131</sup> « Les analystes conviennent généralement que le multiculturalisme au niveau fédéral, dans sa nature même et ses caractéristiques, s'est développé en trois phases : la naissance (avant 1971), la formation (1971-1981) et l'institutionnalisation (de 1982 à nos jours). » Cf. section B.1 dans Marc Leman, *Le multiculturalisme canadien*, Ottawa, Bibliothèque du Parlement, Service de recherche, 1997, 22 pages.

- a) institue le français comme langue commune des rapports interculturels;
- b) cultive une orientation pluraliste, soucieuse de la protection des droits;
- c) préserve la nécessaire tension créatrice entre, d'une part, la diversité et, d'autre part, la continuité du noyau francophone et le lien social;
- d) met un accent particulier sur l'intégration et la participation; et
- e) préconise la pratique des interactions. (RCBT, 2008, p. 121)

Dans le champ des républicains communautariens, un premier axe critique s'ouvre au sujet de cette politique identitaire. Dans sa réaction au rapport, Jean-François Lisée juge que le document final de la Commission n'a pas tenu compte de la centralité de la majorité francophone. Y voyant ce qu'on pourrait qualifier de « périphérisation » de la nation, Lisée dit que les commissaires

dénoncent toute volonté de mettre le noyau francophone en quelque position centrale. Prédominance, prééminence, centre de convergence, tout cela est dénoncé comme "une forme d'assimilation douce à la culture canadienne-française". Au contraire, dans leur modèle identitaire ceux qui convergent sont "à parité entre eux". Mis à part le français langue commune, rien de formel ne doit donner un supplément d'énergie à la majorité. Canadiens-français, sikhs et juifs hassidiques sont des acteurs égaux du libre marché identitaire. Le noyau francophone détient l'avantage du nombre, cela suffit<sup>132</sup>.

La précédente critique permet de comprendre une chose : les républicains communautariens jugent que la langue française ne peut suffire comme seul marqueur identitaire. L'ensemble de la distinction québécoise ne se limite pas à la loi 101. Le français est certainement un vecteur d'intégration, mais il ne faudrait pas s'y arrêter, car ce serait ignorer la nécessité d'intégrer à la continuité historique propre du Québec.

Le français défini comme langue commune se trouve unanimement salué au sein des républicains communautariens, mais beaucoup d'entre eux y voient une sorte de *multiculturalisme à la québécoise* qui évacue la nation (dans le sens culturel du terme) de la stratégie d'intégration. C'est, entre autres, le cas de Charles-Philippe Courtois qui considère que « [l]a commission Bouchard-Taylor, instituée par le gouvernement québécois, nous semble avoir proposé une voie de solution se rapprochant de l'intégration des normes canadiennes » (C.-P. Courtois, 2010, p. 284).

---

<sup>132</sup> Jean-François Lisée, « Les malades imaginaires », *La Presse*, 27 mai 2008.



L'interprétation de Jacques Beauchemin abonde dans le même sens : l'effacement de la nation est au cœur du modèle d'intégration promu dans le rapport Bouchard-Taylor. La philosophie qui sous-tend l'interculturalisme est dominée, dit-il,

par le consensualisme et l'ouverture à la différence, l'égalitarisme et le respect des droits fondamentaux [et] [...] procède d'une certaine mise en retrait de la majorité. Sans surprise, le rapport insiste sur le fait qu'aucune identité ne saurait prétendre à une quelconque prééminence au Québec. Ne s'inscrit-il pas alors dans cette philosophie politique réfractaire à la majorité et suspicieuse devant ses volontés d'affirmation collective? Ne participe-t-il pas de cet éthos dans lequel l'ouverture à l'autre invite à mettre en veilleuse toute volonté d'affirmation collective?<sup>133</sup>

Pour assurer le succès de l'intégration, il lui semble nécessaire d'assumer que « [n]otre responsabilité collective vis-à-vis des nouveaux arrivants consiste à leur proposer un monde habitable fait de culture et d'une certaine tradition éthique formée dans les remous d'une histoire particulière<sup>134</sup> ».

Comme la plupart des intellectuels associés aux républicains communautariens, Charles-Philippe Courtois préfère à l'interculturalisme l'ancienne politique de convergence culturelle mise de l'avant par le Parti québécois en 1978<sup>135</sup>. Cette dernière miserait, dit-il, sur « [l]a culture seconde [...] qui constitue la culture nationale commune; elle s'acquiert par l'instruction et ne dépend pas de critères de naissance. En matière d'unité culturelle, nous faisons donc référence à la notion de culture seconde exposée par Fernand Dumont » (C.-P. Courtois, 2010, p. 291). Ce dernier distinguait, en effet, la culture familiale, dite première, et la culture acquise à l'école, dite seconde (Dumont, 1968), qui s'avère essentielle pour faire société.

Se posant contre le modèle canadien parce que « la loi sur le multiculturalisme et la clause interprétative de la Charte en font un principe actif par lequel les institutions canadiennes encouragent le maintien d'identités ethniques issues de l'immigration » (C.-P.

---

<sup>133</sup> Jacques Beauchemin, « Au sujet de l'interculturalisme. Accueillir sans renoncer à soi-même », *Le Devoir*, 22 janvier 2010.

<sup>134</sup> *Ibid.*

<sup>135</sup> Initié par Camille Laurin, de son nom officiel : *La politique québécoise du développement culturel*, Québec, Éditeur officiel du Québec, 1978, deux volumes.

Courtois, 2010, p.293), le modèle de convergence culturelle, jugé plus adapté au cas québécois, n'encouragerait pas le maintien des différences culturelles. Le côté républicain de ce champ s'affirme donc dans ce principe qui cherche à intégrer la diversité à une communauté politique; plutôt qu'en laissant libre cours à diverses formes d'associations ou même d'isolement des membres de la société. La convergence culturelle vise la réunion des différences en misant sur le commun et en maintenant en vie une mémoire partagée. Cela dépasse le simple patriotisme constitutionnel qui cherche à réunir la communauté autour de valeurs civiques parce que le projet de culture de convergence veut favoriser l'acquisition de sensibilités particulières façonnées par l'histoire nationale.

Joseph-Yvon Thériault argumente lui aussi dans le sens d'un manque de particularité québécoise des valeurs qui sont au cœur de l'interculturalisme, fondées sur le droit, le respect des chartes, la démocratie, l'égalité des sexes :

Que reprocher à ces valeurs? Certes pas leur existence, car ce serait nous décrocher d'une modernité que très majoritairement, comme la plupart des immigrants, nous chérissons. C'est qu'elles sont très peu « québécoises », plutôt associées au socle des valeurs du républicanisme moderne. Par conséquent, elles participent très peu d'une certaine continuité avec une tradition nationale que la Commission elle-même souhaitait mettre de l'avant. (Thériault, 2010, p. 153)

En conséquence, selon ce dernier, les valeurs de l'interculturalisme écartent la possibilité de faire de la culture majoritaire, dans ce qu'elle a de distinct, la culture de convergence à laquelle serait intégrée la diversité des membres de la communauté politique.

« Ce sont d'ailleurs, dit-il, les mêmes valeurs que la commission Bouchard-Taylor identifiait comme le socle commun inhérent à l'interculturalisme, ce qui le distinguerait du multiculturalisme qui, lui, n'aurait pas un tel socle. Évidemment, une telle distinction est fautive, car ces valeurs ne sont rien d'autre que les valeurs universelles de la démocratie moderne, valeurs que partagent toutes les démocraties, qu'elles soient multiculturelles, interculturelles ou républicaines<sup>136</sup> ».

---

<sup>136</sup> Joseph-Yvon Thériault, « Au-delà des valeurs communes - Investir dans un espace public national », *Le Devoir*, 27 décembre 2008.

Le rapport Bouchard-Taylor avait reconnu, à ce sujet, les mêmes objectifs ultimes de l'interculturalisme et du multiculturalisme : « ces deux modèles, chacun à sa façon, représentent deux essais d'application de la philosophie pluraliste » (RCBT, 2008, p. 122). Quoi que le rapport ait tenu à présenter l'interculturalisme comme substantiellement différent et mieux adapté au Québec, Mathieu Bock-Côté trouve que les distinctions avancées sont exagérées. Il s'agit, dit-il, d'une « parade [qui] relève d'un jeu de définition qui n'est finalement qu'une stratégie d'esquive » (Bock-Côté, 2010, p. 228).

Selon ce dernier, tout comme le fait le multiculturalisme, l'interculturalisme procède à une centralisation de la charte des droits. Ce nouveau noyau, tenant le rôle d'épicentre des valeurs de la nation québécoise, ne saurait être transcendé par rien. Ceci opère une mutation dans la représentation de la nation : « La Charte assure ainsi le passage d'une culture nationale centrée sur la majorité historique québécoise à une autre où cette dernière est contestée dans sa prétention à se constituer comme culture de convergence » (Bock-Côté, 2010, p. 230). Cette culture de convergence est la table qui permet à Mathieu Bock-Côté de soutenir que les sociétés occidentales, en tant qu'univers culturels, sont en droit de se poser comme normes intégratrices aux nouveaux venus et à la diversité dans son ensemble, même si le droit constitue indéniablement une dimension importante de l'identité des sociétés d'immigration.

Bock-Côté considère lui aussi que l'interculturalisme et le rapport de la Commission résultent de l'hégémonie d'une philosophie chartiste qui « décentre l'identité québécoise de l'expérience historique qui l'a généré » (Bock-Côté, 2010, p. 230). Les tenants de cette vision fondée sur le discours des « valeurs communes cherchent, dit-il, à fonder une forme de cohésion sociale dans un contexte posthistorique et postnational » (*Ibid.*, p. 231). Vu comme une sorte de tentative de « réingénierie identitaire » orientée par une « idéologie diversitaire », l'interculturalisme veut refonder la nation québécoise en remontant son « cadran historique à zéro » (*Ibid.*). L'interculturalisme, assimilé à un « multiculturalisme à la québécoise », participe à ce que cet auteur avait dénoncé dans son premier essai : une dénationalisation de la communauté politique (Bock-Côté, 2007).

Le rapprochement que font les républicains communautariens entre ces deux modèles découle d'une interprétation qui est faite de l'esprit du multiculturalisme institué en octobre 1971. Cette nouvelle politique identitaire consacrait le rejet du biculturalisme de la commission Laurendeau-Dunton (1967-1970) qui reconnaissait l'existence de deux peuples fondateurs au Canada. À cette époque, Pierre Elliott Trudeau détaillait l'essence de la nouvelle identité canadienne qu'il entendait bâtir :

Nous croyons que le pluralisme culturel est l'essence même de l'identité canadienne. Chaque groupe ethnique a le droit de conserver et de faire épanouir sa propre culture et ses propres valeurs dans le contexte canadien. Dire que nous avons deux langues officielles, ce n'est pas dire que nous avons deux cultures officielles, et aucune n'est en soi plus officielle qu'une autre. Une politique de multiculturalisme doit s'appliquer à tous les Canadiens sans distinction<sup>137</sup>.

L'interculturalisme est donc vu comme une application québécoise du multiculturalisme puisqu'il évacue le concept de « peuple » fondateur de la nation québécoise. Cette vision aplatit les dimensions démographique et historique de la nation. Faisant *tabula rasa* de l'ancienne conception identitaire, elle voit le Québec comme étant composé d'une multitude de communautés culturelles partageant une langue publique (le français) plutôt que deux, comme c'est le cas du multiculturalisme. C'est ce qui fait dire à Mathieu Bock-Côté que

mis à part la langue française qui demeure le seul référent identitaire enracinée dans l'expérience historique majoritaire, l'identité québécoise se définirait principalement dans les documents qui surplombent la majorité française et qui permettent de limiter son investissement existentiel de la communauté politique. (Bock-Côté, 2010, p. 232)

Ce rejet de l'interculturalisme se comprend mieux lorsqu'on le conçoit comme un rejet du pluralisme normatif<sup>138</sup>. Cela explique pourquoi les intellectuels du champ républicain communautaire ont rejeté à la fois l'interculturalisme, le rapport Bouchard-Taylor et le cours ÉCR avec des arguments similaires. Le pluralisme normatif, ou culturel, refuse qu'il y

<sup>137</sup> Extrait du discours du premier ministre Pierre Elliott Trudeau, prononcé le 8 octobre 1971, cité dans Danielle Juteau, *L'ethnicité et ses frontières*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1999, p. 72.

<sup>138</sup> Il faut faire une distinction importante à ce sujet. Les républicains communautariens reconnaissent le caractère pluraliste de la démocratie qui postule à l'égalité des citoyens indépendamment de leur identité. Ce que rejette ce groupe concerne plutôt la volonté d'ériger le pluralisme en tant que modèle officiel de l'identité collective.

ait transcendance d'une culture au sein d'une communauté politique, que ce soit à l'école, dans le droit ou dans l'enseignement de l'histoire. Toutes les cultures organisées par un appareil respectant les principes du pluralisme normatif sont situées juridiquement à équidistance des institutions; et aucune ne saurait se faire conférer un rôle distinct, aussi symbolique soit-il.

Gilles Labelle a fait une critique sévère de cette philosophie qu'il considère en position de domination au sein des institutions québécoises. Il la conçoit, de plus, comme un monopole qui ne dit pas son nom :

cette doxa envahissante [le pluralisme] dont, dans le cas du Québec, la Commission Bouchard-Taylor a indiqué peut-être au mieux qu'on devait la tenir pour la seule légitime dans l'espace public et intellectuel si l'on veut éviter d'être traité d'arriéré mental (comme les citoyens d'Hérouxville), de "nostalgique" réactionnaire-conservateur ou de nazi (les deux dernières catégories revenant d'ailleurs à peu près au même aux yeux des accusateurs). N'en ayant que pour la tolérance, cette doxa est cependant parfaitement intolérante, elle ne supporte pas, je ne dis pas la contradiction, non : elle ne supporte pas même le questionnement; "ouverte à l'autre", elle est totalement fermée à tout ce qui n'est pas elle, bouchée dure; pluraliste, en somme, elle se rêve pourtant unanimement partagée et ne voit même pas la contradiction. (Labelle, 2011, p. 4-5)

Selon Gilles Labelle, les tenants du pluralisme veulent éradiquer le vieux fond ethnique canadien-français considéré comme « fermé, quasiment cloîtré, paysan [...] peureux, xénophobe » (*Ibid.*, p.6). Il voit dans cette éthique, radicalement moderne, une incompatibilité avec la transmission des connaissances et de la culture. On voit poindre à nouveau dans la critique du pluralisme, qui sous-tend le rejet de l'interculturalisme, la volonté de faire comprendre les insuffisances du nationalisme civique :

Une société n'est pas un assemblage d'individus naturellement libres et lâchement associés par un contrat ou par l'échange marchand; une société, cela existe et cela a une consistance propre (c'est un ensemble d'institutions, un certain « mode de reproduction » pour parler comme Michel Freitag). (*Ibid.* p. 10)

Selon ce point de vue, le pluralisme normatif entraîne d'abord une dislocation entre la communauté politique et la nation culturelle, ensuite l'effacement de cette dernière. Selon

Jacques Beauchemin, l'État qui adopte les principes de cette philosophie reconfigure les composantes du vivre ensemble selon un genre d'« assemblage empirique de leurs différences. Si cette vue des choses peut être qualifiée d'apolitique, c'est que la communauté politique n'est plus représentée en termes de rapports de forces, ni située dans le jeu des intérêts, mais définie comme espace d'affirmation de la différence identitaire.» (Beauchemin, 2010, p. 40)

En résumé, parmi les voix républicaines communautariennes, on constate d'abord que la critique de l'interculturalisme se présente comme une résurgence de la controverse entourant le multiculturalisme canadien qu'on aurait tenté de déclinier dans une version propre aux institutions québécoises. Or, le rejet de ce modèle s'alimente aussi d'une autre source. Elle approfondit une critique de la dynamique politico-identitaire des 25 dernières années. Ce dernier quart de siècle est marqué, selon les voix réunies dans ce chapitre, par l'ascension en puissance de l'univers juridique au détriment du politique et de la délibération collective.

## 5.6 Critique de la délégitimation du politique et de la judiciarisation des enjeux collectifs

La critique de la dépolitisation des enjeux collectifs préexistait aux débats entourant le rapport Bouchard-Taylor. Si cet axe critique a ressurgi, c'est parce que plusieurs penseurs qu'on peut associer aux républicains communautariens ont constaté l'absence de volonté dans ce document de renverser la tendance qui avait cours jusque-là. Ceci s'explique, entre autres, par le refus de bloquer l'article 27 de la Charte canadienne des droits et libertés<sup>139</sup> qui a constitutionnalisé l'identité multiculturelle du Canada.

Selon ces voix critiques, les effets de cette charte enchâssée dans la constitution, ratifiée par aucun des partis politiques au Québec depuis 1982, s'incarnent par exemple dans l'affaire du kirpan. Dans le jugement en question, à plusieurs reprises, la Cour suprême a

---

<sup>139</sup> L'article 27 stipulant que : « [t]oute interprétation de la présente charte doit concorder avec l'objectif de promouvoir le maintien et la valorisation du patrimoine multiculturel des Canadiens ».

rejeté l'interdiction systématique de porter l'objet dans les écoles en soulignant que cela équivaldrait à ne pas tenir « compte des valeurs canadiennes fondées sur le multiculturalisme<sup>140</sup> ». Cette décision se présente comme un contraste bien visible avec l'opposition de la population québécoise à cette pratique, puisqu'à l'automne 2007, 91 % des Québécois s'opposaient au port du kirpan à l'école<sup>141</sup>.

Pour bloquer la portée de cet article, il n'y avait que deux options : la disposition de dérogation (article 33 de la Charte canadienne) qui permet d'outrepasser certaines obligations de la Charte elle-même lorsqu'une province décide d'y recourir, sinon l'accès du Québec à la souveraineté. Cela fera dire à Jacques Beauchemin que le rapport a complètement escamoté le sujet du statut du Québec :

la Commission a finalement orienté ses travaux dans la perspective apolitique et culturaliste de la célébration de la diversité et du pluralisme. Voilà qui a eu pour effet d'entraîner l'évacuation du débat de la question nationale québécoise et des rapports majorité/minorités qu'elle suppose. (Beauchemin, 2010, p. 40)

En refusant de proposer le recours à la disposition de dérogation pour solidifier une singularité québécoise, le rapport a accepté indirectement la primauté du régime canadien de 1982 qui est lu par plusieurs analystes<sup>142</sup> comme la date butoir d'une sérieuse bonification du pouvoir judiciaire par rapport au pouvoir politique.

Charles-Philippe Courtois et Guillaume Rousseau, deux penseurs importants parmi les voix de l'univers républicain communautaire, ont affirmé une volonté opposée à ce geste : préserver la suprématie du politique en ce qui concerne l'affirmation de l'identité nationale. Les grandes politiques identitaires (immigration, laïcité, rapports intercommunautaires, culture publique) devraient être le résultat de la dimension expressive plutôt

---

<sup>140</sup> Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys, [2006] 1 R.C.S. 256, 2006 CSC 6 (alinéas 71 et 78). Assessible à l'adresse <http://scc.lexum.org/fr/2006/2006csc6/2006csc6.html>

<sup>141</sup> Sondage SOM-La Presse-Le Soleil, rapporté dans « Les Québécois rejettent tous les accommodements raisonnables », *La Presse*, 9 octobre 2007.

<sup>142</sup> Par exemple : Michael Mandel, *La Charte des droits et libertés et la judiciarisation du politique au Canada*, Montréal, Boréal, 1996; et, Benoît Pelletier, « Des juges plus puissants », *La Presse*, 5 avril 2012.



qu'administrative de la démocratie. La représentation politique correspond, pour ces deux auteurs, à l'espace qui représente le mieux ce principe auquel ils tiennent :

Plus fondamentalement, nous prôtons un modèle qui serait élaboré d'abord par le peuple québécois par l'entremise de ses représentants plutôt que par des juges nommés par Ottawa. C'est peut-être là la plus grande différence entre nous et M. Bouchard : pour nous, il existe d'autres conceptions démocratiques du droit que celles qui définissent une égalité "différenciée" selon les origines ethniques ou les confessions et qui valorisent la diversité avant tout. Et ces autres conceptions sont parfaitement défendables même si elles entrent parfois en contradiction avec le droit canadien<sup>143</sup>.

Ce lien nécessaire entre démocratie, majorité et identité est apparu lors de l'épisode du Code de vie d'Hérouxville, alors que le conseil de ville de cette petite municipalité affirmait l'obligation d'accepter des normes pour quiconque chercherait à s'y installer. Issues de la volonté collective, ces valeurs étaient branchées au cœur de l'identité locale et condensaient l'addition de leurs préoccupations à l'égard de la diversité.

Il faut préciser que le style très populiste du document en question n'est pas représentatif du ton des autres voix associées aux républicains communautariens. Les tonalités graves de ce code affichent une certaine panique, comme en témoignent les commentaires de celui qui en a eu l'initiative. Pour Bernard Thompson : « La question des accommodements raisonnables n'est que le symptôme d'un problème beaucoup plus profond [...] [et] La Charte canadienne des droits est un outil pour détruire notre pays<sup>144</sup> ».

On retrouve dans le livre de Bernard Thompson (devenu maire d'Hérouxville en 2009) des recommandations qui reprennent et approfondissent l'esprit du code de cette ville. Ces recommandations ont été adressées aux présidents de la Commission :

Solution présentée

Objectifs

- Assurer la conversation de la culture et notre peuple

:

<sup>143</sup> Guillaume Rousseau, Charles-Philippe Courtois, « Intégration et laïcité : d'autres voies sont possibles », *Le Devoir*, 25 janvier 2010.

<sup>144</sup> Propos rapportés dans « Commission Bouchard-Taylor. La charte canadienne, un "outil pour détruire notre pays". Les militants de Hérouxville témoignent », *Le Devoir*, 25 octobre 2007.

- Réaligner la démocratie et assurer sa survie

Actions : Décréter l'état d'urgence

Application : Immédiate

Éléments :

- Annuler toute possibilité d'obtenir des accommodements (religieux).
- Aviser Immigration Canada et Immigration Québec de se conformer
- Aviser Patrimoine Canada que le patrimoine du Québec existe aussi.

But :

- 1) Indiquer que les gens démocratiquement élus reprennent la gouverne.
- 2) Avouer que ces mêmes gens ont omis d'accomplir leurs devoirs

(Thompson, 2007, p. 107)

Alors que les volontés des élus d'Hérouxville ont été attaquées avec véhémence par des auteurs du champ républicain civique (**chapitre IV**) et par les penseurs libéraux (**chapitre VI**), des auteurs républicains communautariens y ont accordé leur appui, voyant en cette initiative une volonté légitimement exprimée parce que résultant du sens commun de la majorité de cette population. Gilles Labelle a justifié son appui au document d'Hérouxville en soulignant que de réinterdire de « lapider ou exciser les femmes » ne fait que rappeler les valeurs occidentales et que cela ne valait pas aux citoyens de cette ville d'être ridiculisés. Gilles Labelle considère que la dérision réservée à cette municipalité est symptomatique d'un dédain du discours populaire et qu'il s'assoit sur une certaine volonté inavouée de censurer le peuple : « Taisez-vous et laissez les sages de notre temps trancher ces difficiles questions<sup>145</sup> » ; c'est le message qu'il décode de la part des défenseurs du rapport de la commission Bouchard-Taylor, ceux qu'il qualifie d'élite multiculturaliste composée de gens « convaincus de leur supériorité morale ». Cette élite aurait tendance à déprécier la population qui rejette le pluralisme normatif, comme des « arriérés », « une populace ignorante », *xénophobe et parfois raciste*.

C'est ainsi qu'il a jugé sévèrement les réceptions hostiles de l'affirmation d'Hérouxville lors du débat sur les accommodements raisonnables :

Ce que vient troubler Hérouxville et qui suscite une inénarrable irritation chez tous les sages de notre temps convaincus d'être les seuls dépositaires de la parole autorisée, c'est précisément ce « partage du sensible » où, malgré la liberté d'expression reconnue constitutionnellement à tous,

---

<sup>145</sup> Gilles Labelle, « *Quand Hérouxville parle* », *Le Devoir*, 30 octobre 2007.

certains ont un titre à prendre la parole en public et d'autres n'ont que celui de se taire et d'entendre. Hérouxville a parlé, mais qu'est-ce qu'une bande de ploucs du fond de la campagne québécoise pourrait bien avoir d'intéressant à dire, hein?<sup>146</sup>

Le cas d'Hérouxville n'a été cité que par une minorité des voix républicaines communautariennes, mais il représente bien le refus des penseurs de ce groupe de neutraliser la volonté majoritaire en ce qui a trait aux politiques identitaires et culturelles. Les liens que cherche à maintenir en vie cette famille de pensée entre majorité et identité collective pourraient s'incarner dans la pratique dans un sens similaire à l'épisode des minarets en Suisse. À la suite de *l'initiative populaire fédérale contre la construction des minarets*, les citoyens de ce pays ont été appelés, en 2009, à se prononcer sur la légalité de la construction des futurs minarets sur leur territoire. À la suite d'un référendum comptant 57,5 % de voix favorables à l'interdiction, l'érection de nouvelles bâtisses de ce genre a été interdite<sup>147</sup>. Cet exemple représente le choix qu'une société peut prendre en offrant la souveraineté d'une décision à la volonté populaire plutôt qu'aux droits individuels en matière d'identité architecturale.

Les discours réunis dans cette section traduisent d'abord une posture critique de l'élitisme qui *fait fi du peuple* en matière de politiques publiques. Les discours rassemblés dans cette section démontrent ensuite une crainte : celle d'une perte de contrôle sur le destin collectif de la nation elle-même pour ce qu'elle a de plus profond : les politiques identitaires. Cette préoccupation est centrale pour ces penseurs, car ce sont ces politiques qui servent de patron aux autres qui voient le jour en matière d'éducation, de culture, d'intégration des immigrants et de norme linguistique dans l'espace public.

Selon Joseph-Yvon Thériault, la prépondérance des droits individuels et des chartes ne correspond pas à une continuité bien ancrée dans les pratiques québécoises. Depuis très longtemps, soutient-il, les institutions québécoises ont davantage fait appel au politique, donc à la majorité et au Parlement, qu'au judiciaire en matière identitaire. La Commission, dit-il,

<sup>146</sup> Gilles Labelle, « *Quand Hérouxville parle* », *Le Devoir*, 30 octobre 2007.

<sup>147</sup> « Les Suisses votent l'interdiction des minarets », *La Croix*, 29 novembre 2009.

veut s'inscrire en continuité d'un modèle d'intégration québécoise qui s'appuie essentiellement sur les institutions démocratiques, les chartes des droits, dont la Charte québécoise, la politique d'intégration des années 1980, des réalités qui relèvent de l'universalisme abstrait, jamais d'une tradition politique particulière. (Thériault, 2010, p. 154)

Cette nouvelle orientation, beaucoup plus axée sur le droit, les chartes et la prépondérance des intérêts individuels, officialise le déclin de notre tradition politique qui était faite « d'institutions et d'arrangements politiquement et historiquement contextualisés, d'une mémoire continuellement retravaillée dans un champ intellectuel et retransmise aux nouvelles générations, notamment par l'enseignement de l'histoire » (Thériault, 2010, p. 155).

Si l'on se fie à Joseph-Yvon Thériault, l'inverse de la voie suivie par le rapport Bouchard-Taylor consiste en un investissement du politique, ce qui implique entre autres de revaloriser nos traditions politiques, car c'est en elles que se cachent l'identité de notre communauté nationale : « Ce qui distingue une société démocratique d'une autre, dit-il, ce ne sont pas ses valeurs proprement dites, mais la manière dont elles sont historiquement débattues dans un tel espace<sup>148</sup>. »

Octroyer une préséance au droit et au pouvoir des juges sur les décisions politiques fait contraste à la tradition parlementaire jugée « très riche » par Louis Massicotte, professeur titulaire de la Chaire de recherche sur la démocratie et les institutions parlementaires, qui expose dans sa thèse (Massicotte, 2009) que le Québec est une des rares nations dans le monde à avoir une expérience aussi longue du parlementarisme; notre actuel régime parlementaire remonte en effet à 1867 sans qu'il n'y ait eu de rupture ou d'interruption.

Selon Mathieu Bock-Côté, l'esprit qui anime le rapport Bouchard-Taylor et ses défenseurs qui se sont prononcés dans le *Manifeste pour un Québec pluraliste* « ne se contente plus de faire tenir la Révolution tranquille dans le récit de l'avènement de la Charte des droits et de l'interculturalisme qui l'accompagne aujourd'hui, mais [en fait] aussi la seule trame véritable de la continuité québécoise en accusant le "nationalisme conservateur" de

---

<sup>148</sup> Joseph-Yvon Thériault, « Investir dans un espace public national », *Le Devoir*, 27 et 28 décembre 2008.

vouloir rompre avec l'apprentissage de la diversité qui se déploierait à travers l'histoire québécoise » (Bock-Côté, 2010, p. 237). La configuration du droit individuel et des chartes comme cœur de l'identité québécoise entraîne ainsi une sorte d'« élitisation » des débats publics, qu'il qualifie de « technocratisation-chartiste » qui transforme les enjeux identitaires et collectifs en sujet juridique plutôt que de les concevoir traditionnellement comme des sujets politiques. Selon Joseph Facal, cela a un effet roboratif sur le « noyau dur de la doctrine multiculturaliste » qui repose sur un relativisme pour lequel « il ne reste plus alors comme valeurs proposées à tous que la reconnaissance juridique des différences issues de la culture d'origine de chacun et des principes de droit visant à protéger les particularismes individuels contre la tyrannie potentielle de la majorité » (Facal, 2010, p. 97).

À la lecture du rapport Bouchard-Taylor, Jacques Beauchemin constate un aplatissement de la dimension historique et du poids démographique dans la conception large des rapports intercommunautaires :

Quand [le rapport] soutient ainsi que, si la « majorité d'origine canadienne-française doit peser plus que d'autres dans l'évolution de notre société », elle le fera dans « le jeu concret des interactions et du débat démocratique, par la force de la contribution, de la créativité et du dynamisme qu'elle saura manifester », on l'invite à démontrer sa valeur et sa pertinence. La rencontre des cultures est alors posée de manière assez libérale, à l'image d'un marché sur lequel se rencontrent des cultures et des identités en « concurrence ». Peu de Franco-Québécois imaginent ainsi leur place au sein de la société québécoise en regard de son histoire. (Beauchemin, 2010, p. 41)

Pour résumer, les voix présentées dans cette section qui représentent bien les sensibilités d'un esprit républicain communautaire ont vu dans le rapport Bouchard-Taylor une reconnaissance de la tendance qui avait cours antérieurement. Cette orientation générale de l'univers collectif se traduit par une ascension de ce que certains ont appelé : le « gouvernement des juges ». Cela se traduit par une neutralisation du pouvoir politique en ce qui a trait à sa capacité d'orienter le destin collectif en ce qui a trait à sa trajectoire culturelle ou identitaire. Le rapport, en ayant refusé d'investir significativement le politique pour résorber la crise, a engendré des critiques de nature populiste nourrissant une sorte de désaveu envers la classe des dirigeants, des spécialistes des relations intercommunautaires, des juristes, des juges, qui ont été représentés comme une élite déconnectée de la volonté du



peuple. Pour les républicains communautariens, la voix du peuple est légitime lorsque vient le temps de concevoir les politiques identitaires même si cela se traduit par un modèle alternatif au pluralisme normatif. L'étude du conflit de valeurs entre les positions du rapport Bouchard-Taylor et les voix réunies dans cette section montre que ces dernières considèrent que le rapport concourt donc au déclin des traditions politiques québécoises tout en niant l'ascendant que la nation devrait avoir sur les politiques qui ont pour fin de lui donner un visage.

### 5.7 Analyse des valeurs clés des républicains communautariens

Les six grands axes critiques des voix qui viennent d'être détaillées montrent un divorce consommé entre les sensibilités des voix réunies dans ce chapitre et les grandes lignes du rapport Bouchard-Taylor. Par ses réserves et ses attaques à l'endroit du document, la nébuleuse des républicains communautariens laisse entrevoir la structure d'un programme de rechange au rapport final de la Commission.

Le conflit de normes approfondi dans ce chapitre permet d'abord de noter un trait général dans cette famille de pensée : le refus de « désubstantialiser » l'identité culturelle de la nation en faisant des chartes le seul trait essentiel de l'identité collective. L'identité collective à laquelle on cherche à intégrer la diversité québécoise ne peut être fondée sur ces valeurs fondamentales parce qu'elles sont, de toute façon, identiques à celles des autres sociétés démocratiques.

Ainsi, selon les auteurs faisant partie de la constellation républicaine communautarienne, c'est l'imbrication progressive du temps, de l'espace et de la population qui dessine, mieux que tout, le portrait d'une nation. Cette dernière est donc faite d'histoire, de mémoire, d'une majorité, de minorités, de droit, d'institutions, de coutumes et de traditions politiques. Le parcours historique de la majorité francophone, semé qu'il fut d'embûches, de menaces, de religion, de culture, a façonné des sensibilités qui donnent une personnalité à la société québécoise. Selon la présente famille de pensée, c'est principalement

en se référant à ces sensibilités produites historiquement que la nation québécoise doit continuer d'aborder les défis collectifs liés à son avenir identitaire.

On note surtout parmi les nombreux discours républicains communautariens que la mémoire collective est la condition ontologique de la solidarité d'une nation. Cette position soutient la reconnaissance d'une certaine transcendance du passé. Cela permet de comprendre l'inquiétude partagée au sein de ce groupe d'auteurs envers les critiques radicales des institutions, car la rupture avec la continuité leur fait craindre l'abandon de ce qui conditionne la survie d'une identité.

Les penseurs rassemblés dans ce chapitre sont bien représentés par une phrase célèbre d'Albert Camus prononcée en 1957 alors qu'il recevait le prix Nobel de littérature : « Chaque génération, sans doute, se croit vouée à refaire le monde. La mienne sait pourtant qu'elle ne le refera pas. Mais sa tâche est peut-être plus grande. Elle consiste à empêcher que le monde se défasse<sup>149</sup> ».

Cette interprétation, critique des tendances révolutionnaires, réformistes ou révisionnistes, se méfie de la foi aveugle envers ce *monde meilleur et à venir* qui n'existe pas et qu'on souhaite inventer. Ceux qui partagent cette sensibilité avancent qu'il est plus facile de détruire une société que de la construire et qu'il en est ainsi pour le sens commun qui donne naissance et entretient une conception partagée du bien commun. Pour eux, il n'est pas nécessaire d'abandonner une partie de soi pour surmonter les défis du présent. En ce sens, faire de la Révolution tranquille le moment zéro de la nation québécoise et de sa démocratie menace *l'avenir de la mémoire* (Dumont, 1995) et son utilité fondamentale qui sert à orienter l'action – comme une boussole – en temps d'égarement, de crise ou d'incertitude.

Pour les républicains communautariens, très soucieux de la continuité, les ruptures trop radicales peuvent mener au nihilisme et alimenter le vide existentiel au niveau collectif; voilà pourquoi, jugent-ils, il faut maintenir une symétrie entre le cadre d'une nation et celui de la

---

<sup>149</sup> Discours du 10 décembre 1957 à Stockholm, édité dans Albert Camus, *Discours de Suède*, Paris, Gallimard, 1958, 64 pages.



démocratie qui lui sert de régime politique. La nation est vue comme le terrain fertile sur lequel ces régimes ont pris racines. Ces bases sociologiques, historiques et culturelles permettent à une société de survivre en temps de paralysie institutionnelle, car ceux qui habitent ces régimes se reconnaissent une unité qui dépasse la simple possession d'une carte de citoyen.

L'analyse du conflit des valeurs permet non seulement de voir plus facilement les pourtours des familles idéologiques qui entrent en opposition, mais cela permet aussi de détecter rapidement ce qui lui sert de cœur, car l'ensemble des arguments, des critiques et des idées qui émanent d'une famille de pensée se rattachent à un même noyau. Pour bien saisir l'identité des républicains communautariens, il faut ainsi concevoir sa sensibilité principale comme un souhait de faire continuité car, pour eux, c'est ce qui permet à une culture de survivre dans le temps et, en d'autres mots, cela lui permet d'éviter de dépérir qualitativement à l'état de folklore. Si on voulait résumer l'esprit de cette famille de pensée en une idée, ce serait celle qui soutient la nécessité pour les générations actuelles de voir l'héritage du passé comme « un projet à reprendre » (Dumont, 1995, p. 40).

## CHAPITRE VI

### LES PENSEURS LIBÉRAUX

En étudiant le conflit de valeurs survenu lors de la controverse entourant le rapport Bouchard-Taylor, on remarque qu'une troisième famille de pensée se distingue clairement des deux autres qui ont été étudiées dans les chapitres précédents. Parmi les voix qui la composent, on y trouve d'abord les deux commissaires qui ont défendu les conclusions du document qui porte leur nom. On compte ensuite un réseau de partisans et d'alliés qui ont, soit épaulé le rapport pour lui-même, sinon avancé des positions similaires lors des polémiques et des débats qui sont survenus dans l'univers médiatico-politique. Ce réseau de soutien a pu être observable dans l'action lorsque des auteurs de cette famille de pensée ont signé des tribunes en compagnie des deux présidents de la Commission, sinon lorsqu'ils ont contre-attaqué les détracteurs du rapport Bouchard-Taylor.

Les voix qui vont dans le même sens que le rapport Bouchard-Taylor se rejoignent surtout autour de la conception de la laïcité ouverte défendue dans le rapport final, une laïcité libérale favorable à l'expression religieuse dans l'espace public et dans les institutions (**section 6.1**). On constate aussi que les principes philosophiques de cette nébuleuse intellectuelle respectent les grandes lignes d'une éthique plutôt individualiste qui se caractérise par des références constantes au droit et aux décisions des tribunaux (**section 6.2**). En matière de laïcité, les penseurs libéraux s'opposent en bloc à l'idée des républicains civiques qui exigent d'instaurer une charte de la laïcité au Québec. Selon eux, cette charte ne ferait que restreindre davantage les libertés religieuses sans offrir quoi que ce soit de plus en matière de laïcité (**section 6.3**). Cette dernière position suit la logique de la vision que ce groupe se fait de l'histoire de la laïcité au Québec. Pour eux, la laïcité n'est pas un pur produit de la France et elle n'est pas apparue du néant au Québec lors de la Révolution tranquille. La laïcité est plutôt héritière des deux siècles de progrès de la culture des droits individuels et du souci de la protection des minorités qui s'est édifié avec le temps (**section 6.4**). Insistant sur l'entière souveraineté morale de l'individu en matière de liberté de conscience, les penseurs

libéraux se préoccupent beaucoup de l'intolérance protéiforme qu'ils perçoivent surtout dans les critiques et hostilités adressées au port du voile (**section 6.5**).

On ne pourrait passer sous silence deux éléments qui permettent de bien détecter le système de valeurs du groupe de pensée qui sera analysé en détail dans ce chapitre. D'abord, cette communauté de pensée se range derrière la thèse du rapport Bouchard-Taylor voulant qu'il n'y ait jamais eu de réelle crise dans les rapports interculturels au Québec. Le tumulte des accommodements raisonnables leur semble surtout redevable à une couverture médiatique déformante et sensationnaliste (**section 6.6**). Deuxièmement, les penseurs libéraux s'entendent avec les commissaires pour dire que la majorité gagnerait à s'ouvrir davantage à la diversité, car la majorité francophone est sujette à des craintes historiques qui lui font percevoir de constantes menaces à la survie de sa culture et de son identité (**section 6.7**). En dernier lieu, un ralliement autour de l'interculturalisme comme matrice de l'identité québécoise permet de compléter les frontières de cette famille de pensée. Néanmoins, un débat persiste au sein de ce groupe quant à savoir s'il s'agit d'une application du multiculturalisme dans une version québécoise ou s'il s'agit d'une politique originale et propre au Québec (**section 6.8**).

### 6.1 Pour la laïcité ouverte : une laïcité libérale

Le premier trait qui réunit les penseurs libéraux examinés dans ce chapitre<sup>150</sup> est celui d'un ralliement autour du modèle de laïcité promu au chapitre VII<sup>151</sup> du rapport final de la Commission. Pour le rappeler, cette laïcité est dite « ouverte », parce qu'elle veut affirmer son refus de fermeture aux manifestations de la foi dans la sphère publique, dans les institutions et chez la plupart des agents de l'État, dès lors qu'elles ne gênent pas la liberté individuelle des autres, croyants ou non-croyants. Cette laïcité incarne les grands principes des régimes laïcs libéraux surtout présents dans le monde anglo-saxon. Ce modèle confère à

---

<sup>150</sup> Les ténors du groupe des penseurs libéraux sont : Jocelyn Maclure, Charles Taylor, Daniel Weinstock, Régine Robin, Georges Leroux, Pierre Anctil, Geneviève Nootens, la FFQ, Françoise David et Québec solidaire.

<sup>151</sup> *Fonder l'avenir, op. cit.*, chapitre VII (Le régime québécois de laïcité), p. 131-154

l'État un rôle minimaliste qui assure le respect des libertés à partir de l'application des droits individuels. Le rapport est explicite au sujet de la configuration libérale de la laïcité qu'il met de l'avant :

Cette orientation est en quelque sorte le reflet de la laïcité beaucoup plus libérale que républicaine qui s'est implantée de façon graduelle au Québec. La laïcité, au Québec, permet aux citoyens d'exprimer leurs convictions religieuses dans la mesure où cette expression n'entrave pas les droits et libertés d'autrui. (RCBT, 2008, p. 141)

Cette ouverture à l'expression publique de l'appartenance religieuse se traduit par l'accueil favorable aux accommodements raisonnables fondés sur des revendications religieuses ou culturelles. Par exemple, Pierre Anctil, en accord avec les grandes lignes du rapport, justifie la nécessité des accommodements raisonnables parce qu'ils constituent, selon lui, des mesures antidiscriminatoires surtout bénéfiques aux minorités : « Reasonable accommodation must therefore be considered, first and foremost, as a legal tool that allows for the just and equitable treatment before Canadian law, of people belonging to a minority experiencing discrimination » (Adelman et Anctil, 2011a, p. 28). En d'autres mots, en plus du principe de *l'égalité dans la différence*, pour les penseurs libéraux, il faut comprendre que c'est aussi *par la différence* qu'on atteint une vraie égalité et que des accommodements circonstanciels ne peuvent que servir une telle démarche.

La jonction lexicale entre « laïcité » et « ouverte » n'est pas une innovation propre au rapport Bouchard-Taylor. On retrouve la première occurrence de cette appellation en 1999 dans le rapport Proulx qui annonçait la fin des structures scolaires publiques confessionnelles au Québec (Rapport Proulx, 1999). Le choix de ce deuxième terme était voulu. On cherchait à signaler que, malgré la finalisation irréversible de la déconfessionnalisation du système scolaire<sup>152</sup>, l'école laïcisée devait néanmoins « faire place à un enseignement culturel de la religion et à une animation commune pour les diverses religions » (Rapport Proulx, 1999, p. 145). Selon les visées de ce groupe de travail, les identités religieuses n'avaient pas à être niées et les religions pouvaient conserver, à titre d'éducation culturelle, une place dans cette

---

<sup>152</sup> Le rapport Proulx a mené au projet de loi no 95, *Loi modifiant diverses dispositions législatives de nature confessionnelle dans le domaine de l'éducation*, 2005. Cette loi est à la base de la création du cours *Éthique et culture religieuse* mis en place à l'automne 2008.

institution. Comme le rappelle Jean-Pierre Proulx dans une lettre qui soulignait les 10 ans de son rapport : « L'école québécoise s'est vue refondée de manière à assurer l'égalité de chaque élève au regard de la liberté de religion. Les droits et privilèges consentis historiquement aux seuls catholiques et protestants ont été abrogés<sup>153</sup> ».

L'ouverture promue dans ce rapport faisait aussi écho aux débats qui avaient eu lieu au milieu des années 1990 où il avait été question de décider ou non de l'interdiction de porter le voile à l'école publique. Au terme des discussions, la majorité des intervenants (syndicats enseignants, groupes communautaires, groupes féministes) s'était opposée à l'interdiction de ce vêtement chez les élèves. Taylor et Maclure ont résumé l'argument sous-jacent à cette décision :

Le choix d'une approche libérale et inclusive par le Québec, lors du débat du milieu des années 1990 sur le port du hidjab à l'école publique, s'est aussi avéré l'un des moments décisifs dans la construction de ce modèle de laïcité ouverte. Sans qu'il y ait unanimité, un accord assez large s'est alors dégagé pour permettre aux élèves portant le foulard de fréquenter l'école publique plutôt que de les exclure et de les pousser ainsi vers les écoles privées religieuses. La plupart des intervenants participant au débat en sont venus à la conclusion que, en plus de porter atteinte au droit à l'égalité et à la liberté de conscience des élèves, l'interdiction du foulard les priverait vraisemblablement d'une occasion unique de socialisation avec des jeunes et des enseignants provenant de tous les milieux et origines. (Taylor et Maclure, 2010, p. 75)

Les arguments qui portaient cette position au milieu des années 1990 sont analogues autant à ceux qui ont été exprimés en faveur de la laïcité ouverte du rapport Bouchard-Taylor, mais aussi à ceux qui ont été utilisés contre le modèle d'une laïcité dite « stricte » défendu par les penseurs républicains civiques (**chapitre VI, section 3**). Dans l'essentiel, cette opposition repose sur une crainte de l'autoexclusion sociale des groupes minoritaires due à des contraintes collectives qui forceraient ces derniers à choisir entre leurs principes religieux et l'accès à l'espace public. Cet argument qui sert de pilier de soutien à la laïcité ouverte et à l'interculturalisme sera examiné en détail plus loin dans ce chapitre (**section 5**).

---

<sup>153</sup> Jean-Pierre Proulx, sur le 10<sup>e</sup> anniversaire du rapport Proulx, « Une réflexion qui a changé l'école », *Le Devoir*, 30 mars 2009.



En plus de son ouverture aux manifestations de la foi et à la volonté de prolonger la laïcité tracée par le rapport Proulx, la laïcité du rapport Bouchard-Taylor qui se trouve défendue par les penseurs libéraux est ouverte pour une autre raison : elle ne ferme pas la porte d'emblée aux critiques et aux contestations des normes collectives. Taylor et Maclure, dans un livre sur la laïcité qu'ils présentent comme le fruit d'une réflexion visant à bonifier le chapitre VII sur la laïcité du rapport Bouchard-Taylor (Taylor et Maclure, 2010), expliquent que les critiques adressées aux lois et à la structure de l'État par les diverses identités peuvent révéler des symptômes de réels malaises ou d'injustice difficiles à percevoir pour la majorité, car « Les lois et les normes sont généralement pensées en fonction de la majorité ou des situations d'application les plus courantes » (Taylor et Maclure, 2010, p. 85). Geneviève Nootens, favorable aux conclusions du rapport, voit les relations entre contestation et progrès démocratique de façon similaire. Il faut reconnaître, souligne-t-elle, qu'à un moment donné de l'histoire, « les institutions sociales incarnent, et cristallisent, des rapports de pouvoir spécifiques » (Nootens, 2010, p. 66). Ainsi, « C'est par la contestation, la mobilisation, les revendications, la négociation, l'interaction (au sein d'un groupe, d'une société ou d'un ensemble plus large, régional ou mondial) que se modifient les institutions et les représentations qui les soutiennent » (Nootens, 2010, p. 57).

L'idée derrière cette posture d'ouverture aux critiques des normes collectives soutient que ces dernières peuvent indirectement favoriser le groupe majoritaire. Produits d'une histoire particulière, beaucoup de lois ont été adoptées à des époques où les principes laïcs n'imprégnaient pas l'esprit des législateurs comme c'est le cas depuis l'établissement des chartes au Québec (1975) et au Canada (1982)<sup>154</sup>.

Pour représenter ce genre de situations à l'égard de la diversité, le cas le plus couramment donné en exemple, dans le rapport (RCBT, 2008, p. 152) et par ses défenseurs, est celui de la cassation en 1985 par la Cour suprême de l'ancienne *loi sur le Jour du Seigneur* datant de 1906<sup>155</sup>. Cette loi, qui interdisait de travailler le dimanche, a été jugée

---

<sup>154</sup> On pourrait aussi évoquer la *Déclaration canadienne des droits*, loi fédérale (S.C. 1960, ch. 44) adoptée sous John Diefenbaker le 10 août 1960.

<sup>155</sup> *R. c. Big M Drug Mart Ltd.*, [1985], 13 CRR 64.

comme le vestige d'une imbrication entre les lois et la culture originellement chrétienne du Canada. Commercialement, elle favorisait ainsi les gens de culture chrétienne, car la semaine de travail s'emboîtait sur leur cycle de vie au détriment des entrepreneurs des autres confessions, d'où l'élimination de la loi en question.

Pour les penseurs libéraux, loin d'être des forces contraires à la démocratie, les identités religieuses peuvent être les véhicules à travers lesquels il devient possible d'enrichir la démocratie dans sa dimension pratique et appliquée. Pour justifier la légitimité de cette vision de l'évolution des rapports sociaux, Taylor et Maclure précisent que « les perspectives religieuses sont des sources morales importantes pouvant contribuer de façon significative à l'approfondissement de la culture démocratique » (Taylor et Maclure, 2010, p. 139). Rejeter systématiquement les critiques des règles du vivre ensemble et les accommodements raisonnables sous prétexte qu'elles renvoient à des principes religieux ou culturels correspond, selon ces auteurs, à nier des ambitions profondes qui doivent pourtant être entendues en démocratie. Les nombreux signataires du *Manifeste pour un Québec pluraliste*, où ont convergé les défenseurs du rapport Bouchard-Taylor, argumentent dans le même sens : « le pluralisme favorise les rapports interculturels et se veut un approfondissement des valeurs démocratiques<sup>156</sup> ». En somme, selon la lecture que font les penseurs libéraux des rapports sociaux, le développement du dialogue issu du contact avec la diversité oblige à développer un sens de la tolérance réciproque, car la conversation démocratique favorise la reconnaissance mutuelle des acteurs qui se rencontrent. Cette vision des choses permet de dégager une autre valeur profonde de ces voix réunies en faveur des conclusions du rapport Bouchard-Taylor : le pluralisme incarne à la fois le moyen et la fin du fonctionnement démocratique.

Selon cette position qui s'inspire de la raison communicationnelle (Habermas, 1987, 1999), l'ouverture aux demandes de la diversité et la réforme des normes en conséquence forcent les différentes parties du corps social à communiquer entre elles, ce qui renforce la compréhension mutuelle, fortifie la tolérance à l'égard d'autrui et élargit l'ouverture à la

---

<sup>156</sup> Dominique Leydet, Pierre Bosset, Micheline Milot, Daniel Weinstock, Jocelyn Maclure et al., « Manifeste pour un Québec pluraliste », *Le Devoir*, 3 février 2010.



diversité. La justice n'existe pas toujours et nécessairement grâce au respect de règles définies *a priori*. Elle doit aussi incorporer des principes développés *a posteriori*, à la suite du dialogue et des frictions que produit le côtoiement de diverses rationalités dans un espace commun.

En plus de cette morale communicationnelle sur laquelle les penseurs libéraux tiennent à asseoir les bases de la démocratie, s'ajoute une compatibilité évidente avec les principes de la reconnaissance politique telle que l'ont défendue surtout Haxel Honneth (2000), Will Kymlicka (2001), et Charles Taylor (1994). Michel Seymour (2007, p. 97-100.) souligne que la reconnaissance, une philosophie de généalogie hégélienne<sup>157</sup>, peut trouver son sens à divers niveaux : l'individu et sa psychée (théorisée surtout par Honneth) ou l'identité de groupe et des peuples (plutôt présente chez Taylor). L'accommodement raisonnable réunit ces deux volets, car ce sont des principes subjectifs individuels liés à des identités de groupe qui permettent à un individu d'obtenir un accommodement raisonnable lié à des revendications religieuses ou culturelles. Ce principe est énormément compatible avec le souci du respect de *l'intégrité morale* défendue antérieurement par Taylor (1994), qui se trouve également fréquemment utilisée par les défenseurs de la laïcité ouverte (Maclure, 2008, p. 144), mais aussi dans le rapport où les commissaires présentent l'identité religieuse, non pas comme un *choix* comme les autres, mais comme une *contrainte* qui force l'individu à se conformer à une vision intime qu'il a de lui-même (RCBT, 2008, p. 144).

La conception de la démocratie des penseurs libéraux ne nie pas la souveraineté de la majorité pour l'ensemble des décisions collectives, mais voit plutôt l'égalité dans la différence comme la réelle fin de ce régime politique. Ceci fait en sorte que la volonté majoritaire ne doit pas concentrer l'entière souveraineté en matière de politiques publiques. Selon les intellectuels qui partagent cette philosophie des rapports sociaux, les politiques identitaires sont un bon exemple d'où se limite le pouvoir politique.

---

<sup>157</sup> Lire surtout la dialectique du maître et de l'esclave pour saisir les grandes lignes de la philosophie de la reconnaissance, dans Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2012, 684 pages.

Cette perspective se conçoit de manière analogue au principe de la *liberté des modernes* telle que définie par Benjamin Constant<sup>158</sup>. Cette liberté moderne, aussi dite *négative*, est axée principalement sur les droits individuels et l'autonomie de la sphère privée par l'application des restrictions les plus minimales possibles. Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, ce penseur libéral avait dessiné plus explicitement les frontières de la souveraineté politique envers les minorités et les individus :

par liberté j'entends le triomphe de l'individualité tant sur l'autorité qui voudrait gouverner par le despotisme que sur les masses qui réclament le droit d'asservir la minorité à la majorité. Le despotisme n'a aucun droit. La majorité a celui de contraindre la minorité à respecter l'ordre : mais tout ce qui ne trouble pas l'ordre, tout ce qui n'est qu'intérieur, comme l'opinion; tout ce qui, dans la manifestation de l'opinion ne nuit pas à autrui, soit en provoquant des violences matérielles soit en s'opposant à une manifestation contraire; tout ce qui, en fait d'industrie, laisse l'industrie rivale s'exercer librement, est individuel, et ne saurait être légitimement soumis au pouvoir social. (Constant, 1997, p. 623-624)

En gros, les libertés individuelles que défendent les penseurs libéraux refusent d'être l'objet du champ de légitimité des délibérations collectives, même lorsqu'il s'agit d'identité nationale. Cette famille de pensée place ainsi l'enjeu du pluralisme au sommet des préoccupations démocratiques et considère que le plus grand nombre n'a pas la légitimité de décider du mode d'existence et de l'étendue des libertés des groupes minoritaires et des individus. Dans une contribution à un livre qui fait le point sur le rapport Bouchard-Taylor, Nootens rappelle que le respect du pluralisme « impose d'aménager des rapports politiques démocratiques qui n'exigent pas la subordination de la diversité des appartenances nationales à l'unité comme condition du *Commonwealth* » (Nootens, 2010, p. 67). En d'autres mots, en démocratie, les rapports politiques entre majorité et minorités nécessitent, selon elle et les penseurs libéraux, une dépolitisation à un certain degré, ce qui obligerait d'accepter de transférer la gestion de ces rapports aux champs de l'éthique et du droit.

L'influence de la philosophie de la reconnaissance, l'accueil favorable que fait la laïcité ouverte à la religion ainsi que l'entérinement des accommodements raisonnables

---

<sup>158</sup> Discours prononcé à Paris, 1819. Dans une édition récente : Benjamin Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, Paris, Mille et une Nuits, 2010, 59 pages.

fondés sur des revendications religieuses ou culturelles permettent de dégager un autre des traits importants de la famille de pensée des penseurs libéraux réunis dans ce chapitre : une éthique individualiste centrée sur l'individu et les droits de la personne.

## 6.2 Droits individuels et éthique individualiste

Parmi les nombreux auteurs qu'on peut inclure dans la famille des penseurs libéraux, on remarque chez ces derniers un autre trait communément partagé : celui des références constantes aux chartes, au droit, aux décisions des tribunaux surtout celles de la Cour suprême du Canada et de la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse. Tous ces éléments convergent et esquissent l'une des frontières les plus importantes de cette constellation d'intellectuels. Les penseurs libéraux se basent sur un postulat individualiste pour fonder les principes les plus importants du vivre ensemble et de la justice. Ceci vient, de prime abord, barrer la route aux républicains communautariens (**chapitre V**) qui défendent la nécessité d'une politique de convergence culturelle pour réussir à mobiliser l'ensemble de la communauté politique autour d'une conception partagée du bien commun fondée sur l'histoire, la mémoire et l'expérience historique d'une communauté de sens.

De plus, l'élaboration des principes de la laïcité ouverte résumés dans le rapport expose bien cette finalité individualiste à laquelle tentent de répondre les idées des penseurs libéraux. On peut ainsi lire que

[I]a laïcité comprend, selon nous, quatre grands principes. Deux définissent les finalités profondes que l'on recherche, soit : l'égalité morale des personnes ou la reconnaissance de la valeur morale égale de chacune d'entre elles, et la liberté de conscience et de religion. Les deux autres se traduisent dans des structures institutionnelles qui sont essentielles pour réaliser ces finalités, à savoir : la neutralité de l'État à l'égard des religions et la séparation de l'Église et de l'État. (RCBT, 2008, p. 134-135)

La somme des quatre principes distincts qui viennent d'être énoncés et qui sont regroupés dans le **tableau 3** ci-dessous a été théorisée initialement par Micheline Milot (2002, 2008) et Jean Baubérot (Milot et Baubérot, 2011). Reprise dans le rapport Bouchard-

Taylor, cette conception de la laïcité, qui affiche visiblement une prépondérance en faveur des droits individuels, découpe donc les principes qui la soutiennent en deux catégories : deux moyens et deux finalités.

**Tableau 3**  
Les quatre principes de la laïcité selon Milot (2002 et 2008)  
repris dans le rapport final de la commission Bouchard-Taylor

| moyens  | finalités   |
|---|---|
| <ul style="list-style-type: none"> <li>• Séparation de l'Église et de l'État</li> <li>• Neutralité de l'État envers les citoyens</li> </ul> | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Égalité des citoyens indépendamment de leur culte/non culte</li> <li>• Liberté de conscience et de religion</li> </ul> |

On peut voir que cette conception de la laïcité hiérarchise deux finalités individualistes au-dessus des moyens qui revêtent conséquemment un rôle instrumental. Daniel Weinstock, défenseur du rapport Bouchard-Taylor et de la laïcité ouverte, adhère à cette hiérarchie des principes. Selon lui, lorsqu'il y a tension ou conflit entre les moyens et les fins, ce sont les mesures institutionnelles (lois, règlements, conventions) qui doivent faire preuve de souplesse. La laïcité ouverte, juge-t-il, enjoint « l'État à ne pas sacrifier les droits individuels au-delà de ce qui est strictement nécessaire afin d'assurer la neutralité de l'État » (Weinstock, 2011, p. 34).

Bouchard et Taylor dans le rapport final<sup>159</sup>, ainsi que Maclure (Taylor et Maclure, 2010, p. 58) concluent eux aussi en défaveur de l'effacement des symboles religieux chez tous les agents de l'État. Pour ces derniers, il n'est pas uniquement question de liberté individuelle, mais aussi d'égalité empirique des citoyens. Trop de rigidité dans le code vestimentaire réduit l'accès à la fonction publique pour certaines communautés qui refuseraient de limiter leur expression religieuse au nom d'un emploi qui exige une neutralité vestimentaire stricte. Ce genre de comportement d'autoexclusion nuirait, jugent-ils, aux ultimes finalités de la laïcité; dans ce cas-ci : l'égalité entre citoyens de différentes croyances.

---

<sup>159</sup> « L'apparence de neutralité est importante, mais nous ne croyons pas qu'elle justifie une règle générale qui interdirait le port de signes religieux chez les agents de l'État », *Fonder l'avenir*, op. cit., p. 149.



Les penseurs libéraux avancent que la vraie neutralité se situe essentiellement dans le professionnalisme des représentants des institutions publiques, comme le rapporte Daniel Weinstock :

les tenants de la laïcité « ouverte » insistent pour que tout individu se comporte dans l'exercice de ses fonctions avec professionnalisme, impartialité, et avec un égard égal vis-à-vis de toutes les personnes à qui il prodigue des services. Et ils s'opposent aux tenants d'une neutralité plus stricte qui voudraient que le port de symboles religieux empêche l'agent de remplir ces exigences. Selon nous, le fardeau de la preuve appartient à ceux qui imposeraient une limitation plus importante aux droits que celle qui est strictement nécessaire afin de garantir la neutralité. (Weinstock, 2011, p. 34-35)

Les défenseurs du rapport, réunis dans la famille des penseurs libéraux, tiennent aussi à faire comprendre que la laïcité ouverte ne s'applique pas qu'au registre religieux. Elle est avant tout une configuration légale des rapports entre citoyens et institutions qui vise à protéger les droits fondamentaux, non seulement des croyants, mais aussi des autres déclinaisons de la diversité : religieuse, culturelle, spirituelle, d'orientation sexuelle, d'origine, d'ethnie, etc. La laïcité ouverte que défend la famille des penseurs libéraux est considérée comme la condition nécessaire au respect du pluralisme.

Le conflit des valeurs entre les familles de pensée réunies dans ce mémoire s'observe encore une fois par l'incompatibilité entre la laïcité ouverte et la laïcité « simple » ou sans adjectif des républicains civiques. Jocelyn Maclure et Charles Taylor refusent que la laïcité au Québec soit appliquée tel qu'on le fait en France et tel que le souhaitent les penseurs républicains civiques (**chapitre IV, sections 1 à 3**) qui visent à protéger une identité collective plutôt sécularisée qui se comprend comme une distance critique à l'égard des religions et de ce qui s'y apparente : courants spirituels, sectes, ésotérisme. Pour Maclure et Taylor, la laïcité ne doit pas chercher à préserver un sens commun ou à créer une unité autour de finalités collectives comme le visent les religions civiles. Par le souhait de retirer le crucifix à l'arrière du siège du président de l'Assemblée nationale, on voit aussi que la position des penseurs libéraux est incompatible avec la conception d'une laïcité « réaliste » ou *négociée* qui tient compte de l'héritage chrétien souhaitée par les républicains

communautariens (Durand, 2011) (**chapitre V, section 1**), une laïcité que certains qualifient de catho-laïcité<sup>160</sup>.

Le **tableau 4** ci-dessous regroupe deux points de rupture qui ressortent entre la conception républicaine civique et libérale de la laïcité.

**Tableau 4**  
Comparaison des modèles de laïcité

|                             | <b>républicains civiques</b>                                       | <b>penseurs libéraux</b>   |
|-----------------------------|--|--|
| <b>nature de la laïcité</b> | dimension avant tout institutionnelle                              | prolongement de la culture des droits individuels                  |
| <b>finalité</b>             | collective :<br>préserver un sens civique commun (religion civile) | individuelle :<br>respect des droits individuels (égalité/liberté) |

Dans un cas hypothétique où le Québec connaîtrait un regain de religiosité, les penseurs libéraux et défenseurs la laïcité ouverte refuseraient que le politique intervienne ou qu'un autre modèle de laïcité serve à préserver les valeurs sécularisées de la société québécoise. Les penseurs libéraux conçoivent la laïcité comme la simple extension logique de l'application des droits et libertés, voilà la vraie finalité qu'ils confèrent à ce dispositif politique qui encadre le vivre ensemble.

### 6.3 Contre une charte de la laïcité au Québec

Un sous-débat est apparu dans le sillage de la controverse entourant le rapport Bouchard-Taylor, c'est celui d'une charte de la laïcité au Québec propulsé par le groupe des penseurs républicains civiques. Les penseurs libéraux et les républicains civiques ont eu l'occasion de se faire face à nouveau et d'approfondir la conception qu'ils se font de l'aménagement du pluralisme. Ce sous-débat permet de dégager une dimension supplémentaire à la nature de la laïcité telle qu'elle est définie par chaque famille de pensée.

<sup>160</sup> Mathieu Bock-Côté, « Nous sommes catho-laïques », *Journal de Montréal*, 16 août 2012.

Contrairement à la vision des républicains civiques du **chapitre IV**, les penseurs libéraux ne considèrent pas que la laïcité soit incomplète au Québec. Ces derniers ne partagent pas l'avis qu'une charte adoptée à cette fin propre permettrait d'officialiser ce principe politique et de garantir les finalités qui viennent avec. Ils ne croient pas plus que cela permettrait de pacifier les rapports interculturels et religieux – car pour eux, il n'y a pas état de crise<sup>161</sup> – ni de mettre fin aux demandes d'accommodements considérées par leurs détracteurs comme autant *incessantes* qu'*imaginatives*.

Un autre point de rupture entre penseurs libéraux et républicains civiques devient bien visible sur ce sujet. Les penseurs libéraux réunis dans le *Manifeste pour un Québec pluraliste* argumentent que, malgré l'absence d'une reconnaissance officielle du terme laïcité dans les lois du Québec, rien ne permet de dire que la chose n'est pas effective au niveau légal. Beaucoup plus qu'un mot, qu'une phrase ou qu'un document qu'on accole à une loi, la laïcité, selon eux, se dégage dans l'esprit des lois. Dès lors que ces dernières ne favorisent aucune religion, une forme de laïcité s'applique indirectement.

Dans les débats sur le modèle de laïcité à appliquer au Québec, les penseurs libéraux soutiennent qu'il n'existe pas de modèle parfait dans le monde. La France, que beaucoup d'auteurs républicains civiques citent en exemple, n'applique pas une totale séparation entre l'Église et l'État. À plusieurs reprises, les penseurs libéraux rappellent que le rapport Stasi a beau avoir eu pour effet d'éliminer les symboles religieux ostensibles des écoles publiques, l'État français continue de financer à 85 % les écoles privées religieuses ainsi que l'entretien et la conservation des églises et synagogues d'avant 1905<sup>162</sup>. En d'autres mots, les défenseurs de la laïcité ouverte soulignent qu'aucun pays ne fait autorité en matière de laïcité, chaque souveraineté politique applique différemment des principes qui dégagent des finalités similaires. En d'autres mots, les démocraties ont toutes, à leur façon, développé une formule laïque qui renferme des empreintes du passé : luttes, événements, tensions, divisions, bouleversement, évolutions, etc. Parler uniquement de *laïcité* sans adjectif, comme s'il existait un modèle pur, est vu par les penseurs libéraux comme une façon de se prétendre

---

<sup>161</sup> Ce thème sera abordé plus en détail dans la **section 6** de ce chapitre.

<sup>162</sup> Roch Côté, « La laïcité à toutes les sauces! », *L'Actualité*, 1<sup>er</sup> décembre 2009, p. 28.



propriétaire de l'idée afin d'imposer un modèle sans en évoquer la diversité qui existe dans le monde.

L'idée d'un modèle unique, quasi breveté ou calqué sur la France, est souvent remise en question par les penseurs libéraux<sup>163</sup>. Ces derniers, avec l'appui de Jean Baubérot, spécialiste français de la laïcité (Baubérot, 2008), soulignent d'abord que le rapport Stasi est une évolution récente de la laïcité française et que ce mode opératoire n'a pas été appliqué entre la célèbre loi de 1905 qui fait office symboliquement de la naissance de la laïcité dans ce pays et 2004, date à laquelle furent interdits les symboles religieux ostensibles dans les écoles publiques.

Pour les penseurs libéraux, comme cela a été précisé plus haut dans ce chapitre (section 2), la laïcité est l'extension de l'approfondissement de la culture des droits de l'homme et repose dans le contenu des chartes québécoise et canadienne des droits et libertés. Cette famille de pensée s'oppose donc à l'idée d'une charte de la laïcité défendue par le *Mouvement laïque québécois*, car « une telle charte serait avant tout un instrument juridique interdisant la manifestation de l'adhésion religieuse dans la sphère publique ainsi que les demandes d'accommodement pour motif religieux<sup>164</sup> ». Dominique Leydet, qui estime elle aussi que cet instrument aurait plutôt pour effet de limiter et de restreindre les libertés, ajoute qu'il ne s'agit pas d'une solution miracle, car le Québec est une société de droit et qu'il y a souvent conflit entre les principes qui lui donnent vie :

[s]i l'idée d'une charte est invoquée comme un mantra, dit la philosophe, c'est parce qu'on pense que son adoption réglerait tous les problèmes et éviterait d'avoir des discussions complexes sur des sujets complexes. Mais il y aura toujours des cas qui soulèveront la controverse. Et dans ces cas complexes, il est clair que la charte poserait des problèmes d'interprétation<sup>165</sup>.

---

<sup>163</sup> Le *Manifeste pour un Québec pluraliste* (Le Devoir, 3 février 2010) sert de tribune de ralliement aux défenseurs de la laïcité ouverte promue dans le rapport Bouchard-Taylor.

<sup>164</sup> *Manifeste pour un Québec pluraliste*, op. cit.

<sup>165</sup> Propos rapportés par Marie-Claude Bourdon, dans « Pour un espace public plus accueillant » entrevue avec Dominique Leydet, journal *L'UQAM*, 22 mars 2010.

Un autre argument revient fréquemment au sujet de la volonté de neutraliser totalement les signes religieux. Cet argument considère ce genre de mesure comme faisant preuve d'une conception unidimensionnelle du citoyen et qui exige des efforts asymétriques qui varient en fonction de l'identité religieuse des gens qui auront à s'y soumettre : « Une telle interdiction aurait un effet discriminatoire, car elle ne viserait que les croyants appartenant aux religions comportant des prescriptions vestimentaires ou alimentaires<sup>166</sup> ». Michelle Asselin, alors présidente de la FFQ conclut dans le même sens :

Une loi, associée à une laïcité plus restrictive et interdisant le port de signes religieux dans les institutions publiques, ne saurait être considérée comme neutre puisqu'elle favoriserait les personnes dont les convictions philosophiques, religieuses ou spirituelles n'exigent pas le port de tels signes. Un régime de laïcité "ouverte" favorise un accès égal aux institutions publiques, tant pour les usagères et usagers que pour le personnel qui y travaille. (Asselin, 2011, p. 126)

En bref, les penseurs libéraux se regroupent contre l'adoption d'une charte de la laïcité, pas dans le sens où cette philosophie ne devrait pas être officialisée, mais parce qu'elle a été mise de l'avant par les penseurs républicains civiques pour uniformiser l'image des agents de l'État et baliser leur liberté vestimentaire, ceci dans le but de mettre fin à la méthode du cas par cas sur laquelle repose la pratique d'accommodement raisonnable fondée sur des revendications religieuses. Refusant l'idée d'un monopole français en matière de laïcité, les auteurs de la nébuleuse libérale soutiennent que les symboles religieux chez les individus sont solubles avec la laïcité, car cette dernière porte toujours l'identité de la société qui la configure.

L'opposition des penseurs libéraux à une charte de la laïcité est parfois modérée, d'autres fois virulente comme c'est le cas chez Jean Dorion qui qualifie l'idée d'une « laïcité d'exclusion » qui incarne un « paravent d'intolérance » et considère que cela ne mènera qu'à plus de division. Cette « charte discriminatoire » n'est bonne selon lui qu'à stigmatiser les croyants et « n'est pas propre à créer beaucoup d'empathie chez et envers les immigrants qui,

---

<sup>166</sup> *Manifeste pour un Québec pluraliste, op. cit.*

en majorité, attachent beaucoup d'importance à leur religion, chrétienne, musulmane ou autre ». Il parle même d'un geste d'exclusion incomparable en Amérique du Nord<sup>167</sup>.

En conséquence, chez les penseurs libéraux, pour marquer l'ouverture à la diversité, les manifestations religieuses par les symboles doivent être acceptées chez les agents de l'État, car aller dans un autre sens restreindrait inutilement les libertés fondamentales que la laïcité est pourtant sensée défendre et nuirait à une valeur clé de cette famille de pensée : le respect de la diversité en tant que ciment du lien social.

#### 6.4 Une autre lecture de l'histoire de la laïcité au Québec

Ce lien de paternité, entre laïcité et culture des droits, qu'établissent les penseurs libéraux, (défenseurs de la laïcité ouverte et du rapport Bouchard-Taylor) laisse entrevoir un autre trait important de groupe. Pour eux, l'histoire de la laïcité au Québec serait plus ancienne qu'on le croit et se serait développée en faveur de la liberté religieuse, particulièrement celle des minorités, plutôt que contre elle.

Selon les penseurs libéraux, la formule laïque qui convient le mieux au Québec est celle de l'ouverture et de la souplesse, car ce serait la tendance de fond dans l'histoire québécoise. Taylor et Maclure affirment que « [c]ontrairement à une croyance assez largement répandue, le processus de laïcisation du Québec n'a pas débuté dans les années 1960 avec la modernisation de la société québécoise associée à la Révolution tranquille » (Taylor et Maclure, 2010, p. 70). Pour eux, les débuts de la laïcisation au Québec ne commenceraient donc pas avec le rapport Parent ou par les revendications qu'ils qualifient de *laïcistes* du *Mouvement laïque de langue française* actif de 1961 à 1969. Les penseurs libéraux estiment que la laïcisation des institutions s'incarne dans l'accumulation de lois et de principes politiques qui se sont succédé depuis la Conquête et qui traduisent le renforcement d'une logique de l'égalité dans la différence. Cette lecture de l'histoire de la laïcité au Québec

---

<sup>167</sup> Jean Dorion, « Charte de la laïcité - Quand un séparatiste se sépare », *Le Devoir*, 22 septembre 2012.

est parfois compatible avec celle des républicains civiques lorsqu'il a été question de neutraliser la domination de la religion catholique au Québec, ou anglicane au Canada, et des liens évidents avec le pouvoir politique. Or, leur lecture de l'histoire de la laïcité devient totalement incompatible lorsque cette dernière est vue comme une lutte intrinsèque contre les manifestations religieuses ou comme un instrument au service de la sécularité. L'opinion de Denis Saint-Martin représente bien la vision des penseurs libéraux au sujet de l'historique des mesures laïques au Québec : « [l]a laïcité stricte des institutions, un principe importé de France, n'a absolument rien à voir avec l'expérience historique du Québec en terre d'Amérique<sup>168</sup> ». Lysiane Gagnon voit les choses d'un même œil. Qualifiant la volonté des *Intellectuels pour la laïcité*<sup>169</sup> de laïcité « totale », elle considère leur formule comme « beaucoup trop rigide, et en rupture complète avec la culture politique nord-américaine<sup>170</sup> », la gestion de la diversité religieuse québécoise devrait donc poursuivre sur sa lancée qui s'inscrit dans une « tradition d'ouverture<sup>171</sup> ».

Les auteurs de cette famille de pensée (dont les ténors sont Milot, Taylor, Maclure, Bouchard, Weinstock, Anctil, Leydet, Baubérot, *le Manifeste des pluralistes* et le rapport Bouchard-Taylor) évoquent ainsi divers événements (lois, politiques et jugements) qui ont bâti progressivement l'identité laïque du Québec et du Canada parce qu'ils ont fait avancer l'égalité et la liberté des citoyens québécois indépendamment de leur religion.

En reprenant la thèse de Milot (2002), le rapport (RCBT, 2008, p. 139) évoque d'abord le Traité de Paris de 1763<sup>172</sup> qui reconnaissait aux nouveaux conquis le droit de pratiquer leur culte ainsi qu'une autonomie partielle de leurs institutions religieuses malgré le changement de régime par la force. On parle aussi de l'Acte de Québec de 1774 pour souligner le mouvement vers une laïcisation des lois sur le territoire laurentien. En abolissant le serment

<sup>168</sup> Denis Saint-Martin, « Motion contre le port du kirpan à l'Assemblée nationale : totale hypocrisie politique », *Le Devoir*, 11 février 2011.

<sup>169</sup> « Déclaration des Intellectuels pour la laïcité. Pour un Québec laïque et pluraliste », *Le Devoir*, 16 mars 2010.

<sup>170</sup> Lysiane Gagnon, « La laïcité pure et dure », *La Presse*, 18 mars 2012.

<sup>171</sup> Lysiane Gagnon, « Drôle de colombe », *La Presse*, 25 septembre 2012.

<sup>172</sup> Voici le texte dans son orthographe originale du quatrième article du Traité de Paris concernant le catholicisme dans la nouvelle *Province of Quebec* : « *Sa Majesté Britannique convient d'accorder aux Habitans du Canada la Liberté de la Religion Catholique ; En Conséquence Elle donnera les Ordres les plus précis & les plus effectifs, pour que ses nouveaux Sujets Catholiques Romains puissent professer le Culte de leur Religion selon le Rite de l'Église Romaine, en tant que le permettent les Loix de la Grande Bretagne.* », cité dans Milot, 2002, p. 44.

du Test, qui obligeait jusque-là l'abjuration de la fidélité au Pape, un début de neutralité religieuse s'est mis en place et a ainsi permis aux catholiques d'accéder aux postes de la fonction publique malgré que leur foi demeurait incompatible avec *the Church of England* – la religion officielle de l'Empire anglais de l'époque.

On cite également l'Acte constitutionnel de 1791 qui, tout en créant le Haut- et le Bas-Canada, interdit aux membres du clergé, catholiques comme anglicans, de se faire élire (Milot, 2002, p. 49). Cette limite de l'influence des représentants cléricaux dans la vie parlementaire affichait un progrès certain de la séparation entre le pouvoir religieux et politique au Canada. Cette mesure politique abaissait ainsi une seconde fois le statut de la religion anglicane (religion officielle de l'Empire) au même niveau que la religion des conquies. Cette rétrogradation de l'Église anglicane montre le premier jalon du principe de neutralité religieuse au Canada; il y avait eu en quelque sorte déconfessionnalisation du politique. C'est ce qui fait dire à Louis Rousseau que la laïcité existe en partie de manière technique depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle (Rousseau, 2011, p. 100) et à Jean Baubérot qu'il « s'est donc opéré une laïcisation juridique sans qu'il soit besoin d'une mise en avant narrative de la laïcité » (Baubérot, 2008, p. 182).

À partir des événements qui viennent d'être soulignés dans l'après-Conquête et avant l'Acte d'Union de 1840, les penseurs libéraux considèrent que ces quelques pas en faveur de l'esprit de la laïcité se sont faits au nom de la liberté religieuse du groupe dominé politiquement, c'est-à-dire, les catholiques récemment conquies. Ces transformations des structures politiques n'ont pas été opérées contre la religion en soi, mais pour le nivellement égalitaire de cultes qui existaient à cette époque : catholique et protestant. En répondant au texte des *Intellectuels pour la laïcité*<sup>173</sup> qui se référaient aux luttes laïques des Patriotes, Pierre Anctil lit cette trame historique dans un sens différent et y voit les formes embryonnaires de l'esprit de la laïcité ouverte :

Ces mêmes individus, Papineau en tête, n'en avaient pas moins appuyé en 1832 l'obtention par les Juifs des pleins droits, parce qu'ils croyaient que la

---

<sup>173</sup> « Déclaration des Intellectuels pour la laïcité. Pour un Québec laïque et pluraliste », *Le Devoir*, 16 mars 2010.

tolérance et le respect pour les minorités religieuses venues s'établir au Bas-Canada était une garantie quant à leurs propres libertés politiques et culturelles. Ces droits, les Juifs de Montréal et d'ailleurs au Québec avaient pu en jouir plus d'une génération avant leurs coreligionnaires vivant en Grande-Bretagne et ailleurs dans l'Empire. Le principe de la reconnaissance d'une laïcité ouverte et généreuse n'a donc pas attendu notre époque pour se manifester de manière éclatante<sup>174</sup>.

D'autres réformes légales pourraient être citées en exemple : en 1851 fut adoptée la *Loi sur la liberté des cultes* ce qui, selon Micheline Milot, « équivaut à une reconnaissance encore plus explicite de l'égalité des cultes » (Milot, 2002, p. 79-80) car elle n'offre aucune reconnaissance officielle aux religions catholique ou anglicane du Haut- et du Bas-Canada. En 1864, la nouvelle loi fédérale sur le divorce venait affirmer d'un ton supplémentaire le processus de séparation du droit de la volonté des institutions religieuses, car ces dernières se refusaient à ce qu'on reconnaisse de telles procédures, contraires au dogme de l'Église et des liens sacrés du mariage. En matière de mariage et de liberté religieuse, Taylor et Maclure (2010, p. 71) évoquent l'affaire Delpit-Côté de 1901 où un juge de la Cour supérieure a statué qu'un mariage entre deux catholiques devant un prêtre protestant avait une valeur légale contrairement à l'opposition des évêques catholiques de l'époque. Ce jugement, en redéfinissant le mariage en tant que lien civil (Milot, 2002, p. 88), venait entériner le principe cher aux penseurs libéraux selon lequel l'égalité des citoyens quant à l'accès aux institutions ne devait pas être limité en fonction de la religion.

L'affaire Joseph Guibord est aussi évoquée exemplairement pour parler des progrès laïcs au Québec. Le jugement final de 1874 du Conseil privé de Londres<sup>175</sup> qui a ordonné d'inhumer le corps du typographe dans le cimetière catholique Côte-des-Neiges à Montréal, malgré le refus catégorique de Monseigneur Bourget (1799-1885), résume aux yeux des penseurs libéraux réunis dans ce chapitre l'existence d'une séparation en construction entre Église et État en faveur de la suprématie des droits individuels (le droit à la sépulture) sur les impératifs cléricaux.

---

<sup>174</sup> Pierre Anctil, « Qui a peur du multiculturalisme? », *Le Devoir*, 20 février 2010.

<sup>175</sup> Entité qui détenait la souveraineté finale, en matière légale, comme le fait la Cour suprême du Canada aujourd'hui.



D'autres cas en faveur des minorités ont été évoqués, comme celui du commerçant jéhoviste Frank Roncarelli qui avait vu son permis d'alcool révoqué par un geste arbitraire de Maurice Duplessis en 1946. La Cour suprême du Canada<sup>176</sup>, en donnant raison au restaurateur en question, venait ajouter une brique laïque supplémentaire dans l'édifice canadien des droits et libertés en faveur de l'égalité des minorités religieuses.

Les auteurs du *Manifeste pour un Québec pluraliste* résument de façon explicite l'essence qu'ils jugent la plus adéquate pour la laïcité. Cette dernière étant vue comme le développement de la culture démocratique, des droits individuels et de la liberté religieuse :

la séparation de l'Église et de l'État, explicitement reconnue par nos tribunaux dès les années 1950, est conceptualisée depuis comme découlant des libertés fondamentales garanties par les chartes des droits. Les droits et libertés sont plus qu'un ensemble désincarné de normes. Au contraire, le respect des droits des minorités, notamment religieuses, fait partie de notre tradition, dont les chartes des droits sont les héritières<sup>177</sup>.

À la lumière des dates et des événements qui viennent d'être énumérés dans cette section, la vision du progrès de la laïcité pour les penseurs libéraux ne traduit pas une hostilité contre la religion en soi, plutôt un souci d'égalité des citoyens indépendamment de leur culte. On y voit une sensibilité pour la justice envers les groupes minoritaires (Juifs, témoins de Jéhovah, francs-maçons, athées) ou une posture critique envers les lois qui se trouvaient à nier la neutralité religieuse. En somme, contrairement aux républicains civiques, les penseurs libéraux n'élaborent pas de lien de paternité entre les mouvements anticléricaux (qu'ils voient dans l'Institut canadien, le MLF et certains Patriotes) et la laïcisation. Néanmoins, le souci de neutralité politique envers les religions laisse voir un des rares points d'entente entre penseurs libéraux et républicains civiques : le retrait du crucifix à l'arrière du siège de l'Assemblée nationale, ceci dans le but de mieux symboliser la désunion entre cette religion historiquement majoritaire et le politique. Ces deux familles de pensée se retrouvent autant satisfaites par la proposition du rapport de déplacer cet objet en dehors du lieu des délibérations politiques. Ceci se faisant au déplaisir des républicains communautariens qui tiennent au maintien de ce symbole dans sa place historique.

<sup>176</sup> Roncarelli c. Duplessis, [1959] S.C.R. 121.

<sup>177</sup> « Manifeste pour un Québec pluraliste », *Le Devoir*, 3 février 2010.

## 6.5 Contre l'autoexclusion, la question du voile et de la liberté de conscience

La prépondérance des droits individuels et la défense des minorités – à laquelle la laïcité ouverte, les accommodements raisonnables et l'interculturalisme tentent de répondre – s'inscrivent dans une philosophie plus large d'intégration de la diversité. Ces trois pièces importantes du rapport Bouchard-Taylor qui viennent d'être évoquées visent autant les unes que les autres à favoriser la présence la plus ample de la diversité dans les milieux communs (espace public, institutions, travail) afin d'éviter un phénomène très préoccupant aux yeux des auteurs qui partagent cette même sensibilité : l'autoexclusion due à des discriminations considérées comme indirectes. La question du voile, qui constitue un nœud important dans la controverse entourant le rapport Bouchard-Taylor, permet de bien cerner cette position que défendent les penseurs libéraux concernant leur philosophie du vivre ensemble.

Françoise David représente bien la déclinaison féministe de cette famille de pensée. Pour elle, l'interdiction des symboles religieux chez les agents de l'État pourrait porter préjudice à l'égalité des sexes, car pour les femmes, la possibilité de porter le voile dans la fonction publique « leur permet d'accéder à l'autonomie financière, condition souvent propice à leur émancipation » (David, 2011, p. 92). Plutôt que de voir l'émancipation des femmes (et des individus en général) par une sortie de la religion, elle et plusieurs penseurs libéraux considèrent que l'intégration et l'égalité économique et sociale des minorités religieuses passent par le travail. Dans cette famille de pensée, l'emploi remplit un sérieux espoir d'égalité tous azimuts pour les diverses composantes identitaires de la société qu'elles soient sexuelles, culturelles, raciales, etc. Pour la porte-parole parlementaire de Québec solidaire<sup>178</sup>, interdire le voile constitue une mesure non féministe et non égalitaire parce que cela entraîne une asymétrie dans la contrainte entre hommes et femmes d'une même religion, car dans l'islam, les femmes sont celles qui portent le plus souvent des signes ostensibles. À propos de l'inclusion des minorités dans l'univers du travail, l'avis de Geneviève Nootens représente bien la satisfaction générale des penseurs libéraux à l'égard du rapport final : « une

---

<sup>178</sup> Dont le parti a pris position en faveur de la laïcité ouverte sans qu'il y ait toutefois unanimité sur le sujet. Lire à ce sujet l'article de Robert Dutrisac, « La laïcité "ouverte" crée des dissensions chez Québec solidaire », *Le Devoir*, 9 mars 2010; et, un texte d'une dissidente du parti, Michèle Sirois, « Laïcité : Québec solidaire fait fausse route », *Le Devoir*, 30 décembre 2009.

des grandes forces du rapport de la Commission [...], dit-elle, est sans aucun doute (sic) d'avoir fortement insisté sur l'importance de l'intégration économique des immigrants » (Nootens, 2010, p. 67).

Selon Françoise David (2011), mais aussi pour Nootens, Maclure et Karmis, les opposants à la laïcité ouverte, qu'ils soient en faveur d'une politique de convergence culturelle (républicains communautariens) ou d'une laïcité « stricte » (républicains civiques), contribuent à expulser certaines différences hors de l'espace public et procèdent à une certaine antagonisation entre le *nous* (majoritaire) et *l'autre* (minoritaire). Selon l'avis des penseurs libéraux, les idées des républicains civiques et communautariens semblent vouloir établir une dichotomie

entre une majorité détentrice de la culture de convergence et les minorités qui défendraient inévitablement des positions opposées, plaçant nécessairement la première en position défensive. Cette position a le grave défaut d'homogénéiser, sinon d'essentialiser, à la fois la majorité et lesdites minorités<sup>179</sup>.

Cette opposition dans les conceptions du bien commun telle que perçue par les penseurs libéraux entre *l'authentique québécois* et *l'autre* (qui sera examiné en détail dans la **section 7**) ne peut être, selon cette famille de pensée, qu'une façon d'alimenter l'exclusion et les divisions interculturelles. Ruba Ghazal considère qu'en plus d'être désastreuse pour l'employabilité des femmes portant le hidjab, l'interdiction de ce vêtement pourrait être ressentie comme un rejet de la part de la majorité pour les minorités concernées (Ghazal, 2011, p. 151).

À ce sujet, Françoise David considère, comme Régine Robin (Robin, 2011, p. 110-111), que le voile, mais plus largement la question de la religion, s'est trouvée « instrumentalisée par les nostalgiques d'un Québec monochrome » (David, 2011, p. 86). D'autres féministes vont plus loin dans leur analyse et soutiennent même qu'un encadrement plus strict du pluralisme fait le jeu d'une idéologie hostile aux différences. C'est pourquoi

---

<sup>179</sup> Dimitrios Karmis, Jocelyn Maclure, Geneviève Nootens, « Réplique à Jacques Beauchemin et Louise Beaudoin. Pourquoi opposer majorité et minorités? », *Le Devoir*, 6-7 mars 2010.

Michèle Asselin, qui représentait alors la Fédération des femmes du Québec, dit qu'il « est hors de question de jouer le jeu de l'intégrisme en nourrissant le rejet de l' "autre"! Ce qui constitue, entre autres, le propre des intégrismes, c'est la manipulation des idées afin qu'elles servent leur politique d'exclusion et d'intolérance » (Asselin, 2011, p. 125).

Comme Micheline Milot l'avait d'abord évoqué (Milot, 2008, p. 99), Taylor et Maclure se demandent aussi si la neutralité vestimentaire généralisée des agents de l'État ne pourrait pas correspondre à une sorte de serment du Test (Taylor et Maclure, 2010, p. 59). Non seulement, cette politique vestimentaire leur paraît inutile, mais elle peut aussi s'avérer injuste, assurent-ils, car des normes trop rigides nuisent à l'inclusion de la diversité. La souplesse des normes collectives en matière religieuse, telle que l'offre la laïcité ouverte et les accommodements raisonnables, est donc invoquée comme une stratégie globale indispensable qui servirait à éviter les comportements d'autoexclusion sociale des minorités qui seraient affectées par diverses interdictions en place en lien avec des manifestations religieuses ou culturelles.

Pour Michèle Asselin, « les femmes issues de minorités ethniques [sont] dans des situations de vulnérabilité et d'exclusion encore plus importantes que pour l'ensemble des femmes » (Asselin, 2011, p. 124). Cette lecture de l'état des choses offre une autre clé d'analyse des penseurs libéraux. Chez ces derniers, on estime que les gens qui seront les plus concernés par les normes strictes en matière de liberté religieuse souffrent déjà d'un déficit d'intégration et que plus de rigidité dans les normes ne pourrait qu'aggraver cette situation.

Contrairement à ce qu'avancent plusieurs auteurs du **chapitre IV** comme Louise Mailloux, Djemila Benhabib, Daniel Baril et d'autres, le voile n'est pas considéré par les penseurs libéraux comme un symbole de soumission des femmes, ni comme du prosélytisme et encore moins comme une adhésion automatique à de l'intégrisme idéologique. Ruba Ghazal, considère en ce sens, que la laïcité ne doit pas être une chasse aux sorcières ni une sorte de croisade anti-religion : « les femmes voilées, dit-elle, ne sont pas toutes des porte-étendard de l'islam fanatique » (Ghazal, 2011, p. 153). Les penseurs libéraux refusent ainsi catégoriquement l'argument fondé sur la fausse conscience des femmes qui portent le voile,

et plus largement des religieux pratiquants, qui seraient sujettes sans le savoir à une domination dans laquelle elles ignoreraient même leur propre soumission. Chez les penseurs libéraux, le schéma de l'aliénation marxiste est inversé. La religion n'est pas *l'opium du peuple* qui dévie les consciences de la réalité. La réelle aliénation correspond plutôt à être empêché d'investir son identité religieuse. Cela est particulièrement visible chez Daniel Weinstock qui s'oppose lui aussi à la thèse de la fausse conscience. Pour lui, interdire le voile au nom de la libération des femmes musulmanes, même de celles qui affirment le porter librement, correspond à une sorte d'infantilisation de ces femmes, ou en d'autres mots à une infériorisation de ces dernières en leur refusant la compétence intellectuelle pour assumer leurs libertés politiques :

L'argument selon lequel la véritable signification du foulard est sexiste placerait ses opposants dans la position embarrassante d'avoir à dire à une femme musulmane, qui ne se verrait pas comme étant opprimée du fait de porter le hijab, qu'elle ne sait pas véritablement de quoi elle parle, qu'elle est dans l'illusion idéologique. Celui ou celle qui mettrait de l'avant un tel argument adopterait une position de paternalisme moral. (Weinstock, 2011, p. 40)

Pour les penseurs libéraux, il n'y a pas d'opposition à faire entre piété et liberté de conscience : il ne saurait y avoir de liberté de conscience possible dans la restriction de la foi comme le souhaitent plusieurs penseurs du champ républicain civique. En plus de ce rejet catégorique de la théorie de *l'aliénation religieuse*, parfois visible dans les textes des auteurs de la famille des républicains civiques, l'imbrication automatique que certains de ces derniers font entre le *signifié* et le *signifiant* des symboles religieux est jugée irrecevable. Dans la perspective libérale, chaque personne décide du sens qu'un objet détient pour elle :

De nombreuses significations sont attachées au port du foulard : symbole religieux, symbole de vertu, symbole d'affirmation identitaire, source de fierté. Les féministes musulmanes, théologiennes et activistes, ne sont pas toutes d'accord entre elles ni avec certaines analyses que peuvent en faire des féministes occidentales. (Asselin, 2011, p. 125)

En d'autres mots, prétendre que le voile serait intrinsèquement contraire à l'égalité des sexes correspond, pour l'ancienne directrice de la FFQ, *de facto* à nier l'existence et

l'honnêteté d'une grande quantité de groupes féministes musulmanes<sup>180</sup> dans le monde qui s'opposent en général à l'interdiction du voile sans promouvoir pour autant l'obligation de le porter.

Louis Rousseau explique que l'apparition récente de l'islam, en tant que phénomène culturel qui gagne en importance au Québec, est une occasion d'approfondir l'esprit de la laïcité, d'en appliquer les principes sur un objet – la société – qui s'est transformé avec le temps. La mondialisation a engendré, dit-il, un accroissement de la diversité religieuse dû à la multiplication des origines des néo-Québécois. Ceci pose de nouvelles questions à l'égard de l'harmonisation des manifestations de la foi en société qui « gagnerait à subir de nouveaux aménagements. Cependant, ces derniers ne devraient en aucun cas réduire l'espace du religieux à celui de l'intime et du privé » (Rousseau, 2011, p. 100). En harmonie avec les orientations générales du rapport Bouchard-Taylor et ses défenseurs, la solution, juge-t-il, n'est autre que de continuer à

prendre en compte l'existence des Chartes qui garantissent aux individus le droit de se rassembler en communauté de croyances, de manifester librement leurs opinions religieuses sur la place publique, etc. la seule limite imposée étant le respect des règles de la paix sociale. Il doit également prendre en compte la densité historique des référents identitaires qui, ici comme ailleurs, interdisent une discussion enfermée dans le cercle des pures considérations juridiques. On interprète bien mal le principe de laïcité en société libérale lorsqu'on pense qu'il implique la disparition de la religion de l'espace public. (Asselin, 2011, p. 101)

Louis Rousseau rejoint ainsi la position des penseurs libéraux (décrite dans la première section de ce chapitre) inspirée des théories de la reconnaissance qui considèrent que les identités religieuses offrent de bonnes occasions d'approfondir les pratiques démocratiques. En ce sens, Rousseau invite, en concert avec cette famille de pensée, à ne pas considérer les pratiques religieuses à la légère compte tenu de leur poids moral chez certaines personnes. Ainsi, il devient nécessaire de tenir compte de la signification profonde des symboles, comme le voile, qui relève de l'intégrité morale (un concept cher à cette famille de pensée) plutôt que

---

<sup>180</sup> Pour une cartographie de ces courants de pensée, lire Zahra Ali, *Féminismes islamiques*, Paris, La Fabrique, 2012, 229 pages.



de l'interpréter comme un simple vêtement dépourvu de charge identitaire profonde pour celui qui le revêt.

Dans l'ensemble, au sujet du voile et de l'islam, les penseurs libéraux ne considèrent pas que le fondamentalisme musulman soit la principale préoccupation à avoir à propos des pratiques religieuses. C'est plutôt du côté de l'islamophobie et des représentations négatives de la diversité, telles qu'ils en perçoivent dans les médias, qu'il est légitime de s'inquiéter, car il s'agit là de puissants vecteurs de méfiance populaire qui nuisent à la tolérance interculturelle.

#### 6.6 Absence de crise interculturelle et critique des médias populistes

Le ralliement autour de l'idée que la crise des accommodements raisonnables relevait avant tout des perceptions est un autre trait important des penseurs libéraux. Pour ces derniers, les commissaires ont eu raison de conclure à la suite de la Commission « que les fondements de la vie collective au Québec ne se trouvent pas dans une situation critique [...] [et que] le fonctionnement normal de nos institutions aurait été perturbé par ce type de demandes » (RCBT, 2008, p. 18).

Pour justifier cette position, Maclure affirme que les critiques qui ont été adressées aux orientations de la commission Bouchard-Taylor existaient jadis, mais qu'elles n'avaient pas réussi jusque-là à se hisser au sommet du palmarès des débats sociaux : « Il se peut donc bien, dit-il, que l'épisode des accommodements raisonnables se soit avéré la caisse de résonance dont avaient besoin les critiques du mode d'intégration pluraliste du Québec » (Maclure, 2008, p. 225).

Pour comprendre l'origine de la controverse, les penseurs libéraux braquent les projecteurs sur le style et la persistance de la couverture médiatique. Par exemple, Georges Leroux soutient que des histoires interpellant la gestion de la diversité auraient été montées en épingle alors qu'au fond aucun cas médiatisé d'accommodement raisonnable « ne

constituait un facteur de déstabilisation des normes collectives régissant la vie sociale au Québec, et plusieurs cas révèlent à l'analyse une inflation résultant de leur insertion dans un ensemble très médiatisé » (G. Leroux, 2009, p. 167). Maryse Potvin met en cause la tendance amplificatrice des médias contemporains fonctionnant par mimétisme : « l'ordre du jour des médias écrits, dit-elle, s'impose aux médias électroniques, ou vice versa, créant un effet consensuel, multiplicateur et grossissant de certains faits divers. Cette construction de la réalité devient la réalité des gens » (Potvin, 2008, p. 249). En plaçant à répétition des enjeux engageant la diversité au centre des représentations, les médias ont favorisé l'émergence de « mécanismes racisants », car ils « ont abordé la question des accommodements raisonnables sous l'angle d'une polarisation entre groupes minoritaires et majoritaire (cadre conflictuel), laissant supposer au lectorat que certaines minorités joueraient de "privilèges" et menaceraient les valeurs communes » (Potvin, 2008, p. 166). En accord avec cette lecture et avec la démonstration du rapport Bouchard-Taylor, concernant les « distorsions »<sup>181</sup> entre réalité et imaginaire, Pierre Anctil considère lui aussi que les médias ont une part de responsabilité à assumer dans l'avènement de cette *inutile controverse*, car leur traitement de l'actualité de l'époque a mené « to the erroneous belief that certain cultural and religious minorities were receiving preferential treatment in Canada » (Anctil, 2011a, p. 28).

C'est ce qui fait dire à Pierre Anctil que la controverse entourant la Commission et son rapport a donné naissance à ce qui ressemble à une « hystérie médiatique » (Anctil, 2011a, p. 31). Il s'agit à son avis d'une sorte de feu de paille, car les gens principalement concernés par la diversité – c'est-à-dire là où elle se manifeste – n'ont rien appris du rapport et n'ont jamais considéré que les harmonisations culturelles posaient problème. En conséquence, Anctil se demande même s'il fallait vraiment s'adonner à une consultation d'une telle envergure : « Was it really worth it to embark upon such a huge undertaking only to arrive at such reasonable and predictable conclusions? » (Anctil, 2011a, p. 32). Il se trouve, en effet, des penseurs libéraux qui soutiennent, parfois de manière très vive (Robin, 2011, p. 107-100), qu'il n'aurait pas fallu déployer une telle procédure de discussion collective. Mieux aurait

---

<sup>181</sup> « L'enquête menée sur les cas les plus médiatisés durant cette période d'ébullition révèle que, dans 15 cas sur 21, il existait des distorsions importantes entre les perceptions générales de la population et la réalité des faits telle que nous avons pu la reconstituer » dans *Fonder l'avenir*, op. cit., p. 18.

valu simplement réaffirmer « the principles at the basis for the current policies regarding diversity and immigrant integration » (Anctil, 2011b, p. 11-12). Georges Leroux considère même que certaines oppositions au rapport s'expliquent simplement par le refus ou l'omission de lire le document lui-même (G. Leroux, 2009, p. 171).

Pour le rappeler, selon le rapport, si le débat entourant la conclusion a réussi à s'élever au stade de controverse sociale, c'est parce que le sujet a interpellé les sensibilités particulières au groupe majoritaire, c'est à dire les « Québécois d'origine canadienne-française » même si les commissaires reconnaissent qu'il n'y a pas unanimité de sens au sein de ce groupe (RCBT, 2008, p. 207). Pour les auteurs du rapport et ses défenseurs, il est « assez clair que la crise des accommodements est, en bonne partie, une protestation du groupe ethnoculturel majoritaire soucieux de sa préservation » (RCBT, 2008, p. 119). Cette protestation s'explique, selon Leroux, par une sorte de blocage issu de « la peur de la disparition qui refait surface » (G. Leroux, 2009, p. 172). En conséquence, ce dernier salue le *courage* des commissaires « de ne pas flatter l'opinion nationale » (*Ibid.*, p. 171) dans leurs conclusions.

Critique de la couverture du Journal de Montréal, Jean Baubérot dit même qu'un travail de sape a été orchestré pour répandre un préjugé défavorable envers le rapport Bouchard-Taylor. Ce Français très intéressé à la gestion de la diversité québécoise et défenseur du rapport dit qu'il a vu « se mettre en œuvre, avant même sa publication, une stratégie de délégitimation médiatique et politique très au point » (Baubérot, 2008, p. 248). Il rejoint ainsi les nombreux penseurs libéraux qui blâment surtout l'approche populiste du *Journal de Montréal* (Potvin, 2008, p. 251) et l'ex-politicien Mario Dumont en particulier<sup>182</sup>, qui aurait instrumentalisé la controverse à des fins électorales dans le but de satisfaire un électorat rural, populiste et homogène qui soutient sa formation politique et qui ignore tout de la réalité en zone de diversité. Pierre Anctil est encore plus explicite en ce sens :

---

<sup>182</sup> « Le parti de l'ADQ, en particulier, joua sur ces peurs et réaffirma des valeurs conservatrices souvent reliées à l'intolérance d'identités minoritaires jugées non seulement comme "autres" mais comme incompatibles avec les valeurs dites "québécoises" » (Brodeur, 2008, p. 102).

[t]here is no doubt that a considerable amount of work in the area of adaptation and adjustment remains to be done among those segments of the francophone population, who until now have had minimal exposure to pluralism and who are gripped by feelings of anger and insecurity when faced with the phenomenon of immigration. This was vividly demonstrated in the unsavoury declarations made by the elected representatives of the small municipality of Hérouxville. (Ancil, 2011a, p. 33-34)

D'autres auteurs soutiennent une lecture similaire en soulignant le contraste des perceptions entre régions et générations à l'égard des harmonisations de la diversité. Selon Leroux, habituée de vivre en milieux hétérogènes, « La jeunesse est confiante, assurée de son identité et forte de ses racines, et finalement assez peu concernée par la gestion d'un pluralisme qui lui paraît à la fois naturel et nécessaire » (G. Leroux, 2009, p. 174). Comme Yves Boisvert qui considère qu'en matière de diversité, « nos enfants sont déjà ailleurs »<sup>183</sup>, Régine Robin dit elle aussi, à propos du thème de la perception d'une menace culturelle et identitaire, que les jeunes « sont à mille lieues de ce discours » (Robin, 2011, p. 121) et qu'en somme les accommodements ne les intéressent même pas.

Tout en refusant de croire que les Québécois soient plus racistes qu'ailleurs, Pierre Ancil concède aux commissaires que « There is a greater sensitivity in Québec than in the other largely Anglophone provinces when it comes to the place of religion in the public space » (Ancil, 2011a, p. 30). Les membres de la majorité francophone, estime-t-il, sont malgré tout réticents à s'ouvrir à la diversité. Cette réserve ressemble à un réflexe d'une mémoire collective craintive au sujet de sa survie et résulte aussi d'un rapport différent, par rapport au reste du Canada, avec la question religieuse pour des raisons historiques. Des déclarations sensationnalistes, populistes ont permis de faire *ressurgir* le sentiment de la menace identitaire.

Comme ce sera abordé dans la prochaine section, Pierre Ancil avance, comme beaucoup d'autres penseurs libéraux, que pour faciliter l'intégration des minorités et de la différence au Québec, la majorité doit faire davantage d'effort pour s'ouvrir aux immigrants et aux minorités. C'est pourquoi les penseurs libéraux (surtout Louis Rousseau, Georges

---

<sup>183</sup> Yves Boisvert, « Nos enfants sont déjà ailleurs », *La Presse*, 23 mai 2008.

Leroux et Régine Robin) sont au diapason avec le rapport Bouchard-Taylor qui promeut dans ses recommandations finales au gouvernement « de faire une promotion énergique du nouveau cours d'Éthique et culture religieuse » (RCBT, 2008, p. 272), car il s'agit d'une plateforme qui servira l'apprivoisement des différences et le dialogue interculturel. Selon le rapport, une éducation en ce sens permettra d'éviter que de pareilles controverses identitaires se reproduisent dans l'avenir au sujet des harmonisations culturelles et religieuses dans l'espace public.

## 6.7 Rapport minorités-majorité et interculturalisme

Les défenseurs du rapport Bouchard-Taylor qui sont regroupés dans la famille des penseurs libéraux partagent une même volonté bien évidente de se tenir à distance du *nous* des républicains communautariens (**chapitre V, section 2**). De plus, ils appuient communément le rapport qui souligne le rôle prépondérant que doit jouer la majorité en matière d'ouverture à la diversité.

Le nationalisme essentiellement civique du rapport Bouchard-Taylor (RCBT, 2008, p. 121), est en effet un point de ralliement dans le discours des penseurs libéraux. On soutient que de baser la nation sur autre chose que la citoyenneté est nécessairement exclusif et que cela contribuerait à créer des citoyens de deuxième catégorie. Contre l'idée d'une convergence culturelle défendue par Fernand Dumont<sup>184</sup> et les républicains communautariens que Gérard Bouchard qualifie d'assimilationniste (Bouchard, 2012, p. 137), c'est plutôt dans une ouverture du récit collectif, telle que le souhaitent ses travaux antérieurs (Bouchard, 1999), qu'il faut miser pour mieux rassembler. Pour lui, comme cela figure aussi dans le rapport Bouchard-Taylor<sup>185</sup>, l'identité est un processus, une narration sans cesse révisée en fonction du contexte social et des sensibilités d'une époque. Le récit collectif doit aussi répondre aux enjeux qui se posent à une société, dans ce cas : inclure et rassembler. Pour Bouchard, la

---

<sup>184</sup> Cf. chapitre trois de Fernand Dumont, *Raisons communes*, op. cit.

<sup>185</sup> *Fonder l'avenir*, op. cit., chapitre VI : *L'intégration dans l'égalité et la réciprocité*, section C, intitulée *Une identité québécoise*, p. 123 à p. 128.

réécriture de l'histoire nationale à des fins d'inclusion est une obligation démocratique. La réalité démographique objective de l'accélération de la diversité rend inévitable la « rupture avec l'ancien paradigme de l'homogénéité » (Bouchard, 1999, p. 18). Cette refonte du cadre national doit aussi être entreprise lorsque l'on considère qu'une des fonctions de base de l'histoire nationale est d'être utile « à des fins humanitaires, pour créer plus de cohésion entre ses composantes, dans le but d'éveiller l'esprit à la diversité des croyances et des mentalités, pour rapprocher les groupes ethniques et faire obstacle aux stéréotypes, à la discrimination, à l'exclusion » (Bouchard, 1999, p. 102). Tel était le souhait de Gérard Bouchard avant la commission Bouchard-Taylor. Ce souhait de réinterpréter l'histoire en fonction des enjeux du présent transparaît aussi dans le rapport final de la Commission :

l'avenir du passé demeure une question ouverte, et ce pour deux raisons : a) il n'existe pas de déterminisme historique, il arrive souvent que le passé ne tienne pas les promesses qu'on a cru y lire, chaque génération redéfinit, s'approprie la tradition à sa façon et la projette vers l'avant; b) à tout moment, on peut percevoir plusieurs trames dans le passé, il n'est jamais linéaire, ce qui rend complexe la question de la fidélité à l'histoire. En définitive, le débat public, démocratique, est ici le seul arbitre. (RCBT, 2008, p. 125)

En conséquence, pour les penseurs libéraux, la marginalité ne serait pas le résultat d'une volonté partielle ou entière de rester à l'écart de la société, mais le résultat des normes insuffisamment inclusives ou d'une identité trop peu ouverte à la différence et à la nouveauté. Voilà pourquoi l'interculturalisme (compatible avec la réécriture du récit collectif, avec les accommodements raisonnables et la laïcité ouverte) surpasserait la politique de convergence culturelle chère aux républicains communautariens. Cette volonté d'ouvrir l'identité du Québec le plus largement possible se constate ainsi dans l'opposition des penseurs libéraux à l'égard du discours fondé sur le « nous » défendu par les républicains communautariens.

On retrouve en effet à l'égard de ce discours, parfois des réserves et des réticences, d'autres fois des charges virulentes. Deux interprétations plus radicales pourraient être citées pour montrer la sensibilité très apparente de certains auteurs de cette famille de pensée. Régine Robin, affirme qu'en voulant faire reconnaître la légitimité « du désir de la majorité



francophone de former le cœur de la nation »<sup>186</sup>, Jacques Beauchemin met en avant un *nous* « terriblement exclusif » (Robin, 2011, p. 126-127). Bina Toledo, quant à elle, associe la thèse du *nous majoritaire* de Jean-François Lisée (Lisée, 2007) à une conception « blood descent » de la nation et lit dans le discours de Jean Tremblay, qui lie identité québécoise et catholicisme, un discours représentant un « kinship model », sorte de modèle identitaire fondé sur l'hérédité ou la lignée ancestrale (Toledo Freiwald, 2011, p. 79).

Dans une critique plus modérée, Pierre Anctil s'oppose au discours du *nous*, car « L'histoire du Québec ne peut plus être analysée d'un seul bloc comme autrefois, avec le Canada français en son centre et en marge les influences extérieures qui menacent son intégrité et sa survie<sup>187</sup> ». C'est ce qui lui permet de s'opposer à la volonté de Jacques Beauchemin et celle des républicains communautariens qui souhaitent réunir la diversité autour d'une communauté politique façonnée par 400 ans d'histoire<sup>188</sup> dans le but d'en prolonger l'expérience et les sensibilités pour maintenir en vie un certain sens commun.

Plus généralement, on remarque une résistance envers tout discours fondé sur la distinction nous/eux. Les penseurs libéraux tiennent à prolonger la volonté des néo-nationalistes des années 1960 qui ont voulu sortir de la conception *groulxienne* de la nation, qu'on peut définir globalement comme un nationalisme ethno-culturel qui voit la nation comme une sorte d'être collectif, doté d'une mémoire, d'un passé, de préoccupations, de projets et d'une conception de lui-même; bref un tout singulier fait de particularités historiquement situées (Boily, 2003). Il s'agit donc, selon les penseurs libéraux, de faire continuité avec les acteurs de la Révolution tranquille qui ont opéré cette rupture en mettant de l'avant une conception uniquement civique de la nation. L'ouverture, sorte de mot d'ordre au sein de cette famille de pensée, en plus de recouper la laïcité ouverte et l'interculturalisme, devient aussi une posture ontologique qui sert de matrice à l'identité québécoise d'aujourd'hui et de demain. Cette posture est d'autant plus visible dans le rapport Bouchard-Taylor lui-même :

---

<sup>186</sup> Jacques Beauchemin, « La question identitaire mal posée », *La Presse*, 23 mai 2008.

<sup>187</sup> Pierre Anctil, « Qui a peur du multiculturalisme ? », *Le Devoir*, 20 février 2010.

<sup>188</sup> Jacques Beauchemin, « La question identitaire est mal posée », *La Presse*, 23 mai 2008.

En conséquence, les défenseurs du rapport affiche une opposition de front à la vision des défenseurs du « nous » québécois : « nous tenons à prendre nos distances par rapport à un discours récent sur le ou les nous québécois. Il y a d'abord une ambiguïté dans les termes (qui est inclus ou exclu ?). Il y a ensuite une grande imprudence à appuyer ainsi sur la spécificité des nous; il peut en résulter un durcissement des différences ethnoculturelles. Tout cela nous semble contraire à l'esprit de l'interculturalisme » (RCBT, 2008, p. 121)

Cette opposition au *nous* se comprend comme un refus de la « responsabilité normale » d'intégration, formulée surtout par Mathieu Bock-Côté<sup>189</sup>, qui fait reposer le devoir d'intégration avant tout au nouvel arrivant plutôt qu'à la société d'accueil. Pierre Anctil représente bien cette fracture entre les républicains communautariens défenseurs du « nous » et les penseurs libéraux qui s'y opposent. Il souligne le courage du rapport en affirmant que:

[t]here is no doubt that the Commission brought clarity to this issue by affirming that the community on the receiving end, meaning the demographic majority in Québec, has an undeniable responsibility in the establishment of a climate that fosters dialogue between cultures and the full participation of cultural and religious minorities. (Anctil, 2011a, p. 32-33)

Denis Saint-Martin interprète la chose de la même façon, mais dit plus explicitement que la majorité doit s'adapter : « Au Québec, c'est la majorité francophone qui dispose du pouvoir dans les institutions politiques. C'est donc à elle qu'incombe la responsabilité de faire de la place à ceux et celles qui n'ont pas cet avantage<sup>190</sup> ». Julius Grey précise pourquoi un effort supplémentaire incombe à la majorité : « [s]i le rapport place, dit-il, une bonne partie du fardeau sur la majorité, c'est parce que l'intégration est difficile et parce que les pressions imposées sur les immigrants sont beaucoup plus draconiennes que celles que vivent les gens établis depuis longtemps<sup>191</sup> ».

La position que défendent Anctil, Saint-Martin, Grey, le rapport Bouchard-Taylor et les penseurs libéraux prolonge la théorie de la reconnaissance qui a été abordée

<sup>189</sup> Ce dernier considère en effet que l'accommodement raisonnable « inverse le devoir d'intégration » qui suppose que l'effort d'adaptation revient normalement à l'immigrant plutôt qu'à celui qui accueille. Mathieu Bock-Côté, « La main tendue », *Journal 24 heures*, 26 janvier 2011.

<sup>190</sup> Denis Saint-Martin, « Motion contre le port du kirpan à l'Assemblée nationale. Totale hypocrisie politique », *Le Devoir*, 11 février 2011.

<sup>191</sup> « Un appel à l'intégration », *Journal de Montréal*, 26 mai 2008.

précédemment dans la **section 1** de ce chapitre. Elle considère que les minorités ne sont pas en position de force au Québec et que la voix politique, reposant sur la volonté majoritaire, ne peut être une garantie d'un traitement juste à leur endroit. En ce sens, Régine Robin explique comment doit s'articuler le rapport entre la majorité, les minorités et le droit :

dans une démocratie libérale, qu'elle soit assortie ou non de déclaration des droits de l'homme et du citoyen, de charte des droits et libertés, les membres les plus fragiles que l'on doit protéger, ce sont précisément les minorités. Jamais une charte, jamais des principes démocratiques n'ont eu pour but de protéger la majorité contre ses minorités, quelles que soient les perceptions de ladite majorité. (Robin, 2011, p. 122)

La position de Régine Robin rejoint donc les propos cités plus haut de Benjamin Constant, mais aussi ceux d'André Pratte au sujet de la tension entre volonté majoritaire et intérêts minoritaires : « Dans une démocratie libérale, dit-il, la majorité n'a pas tous les droits, les minorités sont explicitement protégées<sup>192</sup> ». Ceci met en relief l'importance qu'accordent les penseurs libéraux au pouvoir limitatif du droit sur la volonté politique. Ceci réaffirme une autre fois la propension de cette famille de pensée pour les chartes, la conception libérale (plutôt que républicaine) de la liberté. De plus, leur penchant à équilibrer les intérêts de la majorité et des minorités en dehors du politique montre donc leur tendance forte à interpréter la justice comme la conclusion des réflexions éthiques plutôt que comme la conséquence des délibérations collectives. Ce même raisonnement fait dire à Jean Baubérot qu'il faut se méfier de « toute hypertrophie du quantitatif », car « l'attention portée aux minorités est un des critères les plus essentiels de la démocratie et de ses fameuses "valeurs" » (Baubérot, 2008, p. 244).

#### 6.8 Ambiguïté au sujet de la distinction entre l'interculturalisme et le multiculturalisme

Une équivoque persiste au sein des penseurs libéraux en ce qui a trait à l'interculturalisme. Un désaccord apparaît en effet parmi ce groupe pour ce qui est de savoir si ce concept est clairement différent du multiculturalisme ou s'il en est une variante avec des

---

<sup>192</sup> André Pratte, « La solution », *La Presse*, 25 mai 2008.

particularités québécoises. Certains soutiennent d'abord, comme Daniel Weinstock, que le multiculturalisme n'est pas tel que le décrivent ses détracteurs :

La principale différence entre ces deux modèles tiendrait à ce que les Canadiens privilégieraient un multiculturalisme ghettoïsant, alors que l'interculturalisme québécois insisterait sur une certaine convergence culturelle. Cette différence ne tient qu'à condition que l'on continue à croire à une vision caricaturale, reconduite dans le rapport, de ce qu'est en fait le multiculturalisme canadien. Loin d'inviter à la fragmentation sociale, le multiculturalisme canadien est et a toujours été un outil d'intégration<sup>193</sup> ».

Pour Weinstock, cette *vision caricaturale* québécoise au sujet du multiculturalisme s'explique évidemment par l'hostilité historique des souverainistes à l'égard de la conception identitaire de Pierre Elliott Trudeau, mais aussi par une « frilosité identitaire qui fait craindre que l'apport de l'autre ne soit pas qu'enrichissement culturel mais aussi érosion identitaire » (Weinstock, 2007, p. 21). Jack Jedwab défend aussi la thèse de la fausse réputation du multiculturalisme car, soutient-il, cette politique a évolué depuis son adoption officielle en 1971. Pour lui, « la dichotomie qui oppose le multiculturalisme à l'interculturalisme sonne faux. En réalité, l'approche des deux gouvernements [fédéral et provincial] est mieux caractérisée comme étant de l'interculturalisme multiculturel (ou du multiculturalisme interculturel)<sup>194</sup> ».

Pierre Anctil, qui « refuse de faire l'apologie tous azimuts du multiculturalisme », entre autres dû au fait que cette politique soit défavorable à l'intégration au français des nouveaux arrivants, concède que fondamentalement, sur le reste, les distinctions entre interculturalisme et multiculturalisme ne sont pas de l'ordre des images renversées : « entre l'idéologie fédérale et l'interculturalisme, il n'y a sur le front de l'ouverture à la diversité que des distinctions de forme<sup>195</sup> ». Jean Baubérot, en se référant aux travaux de Kymlicka (Kymlicka, 2003, 2011), tient aussi à nuancer le sombre portrait dessiné par les nationalistes québécois au sujet de la politique fédérale (Baubérot, 2008, p. 171).

<sup>193</sup> Daniel, Weinstock, « Bouchard aurait dû s'y attendre », *La Presse*, 11 juin 2008.

<sup>194</sup> Jack Jedwab, « Le mythe du Québec interculturel », *Le Devoir*, 24 mai 2011.

<sup>195</sup> Pierre Anctil, « Qui a peur du multiculturalisme? », *Le Devoir*, 20 février 2010.

Or, un contraste apparaît chez plusieurs autres penseurs libéraux qui cherchent plutôt à faire comprendre que la distinction est substantielle : autant dans la forme que dans l'essence. C'est surtout le cas de Gérard Bouchard qui soutient que l'interculturalisme est une position mitoyenne entre l'assimilationnisme français et le multiculturalisme (Bouchard, 2012, p. 94-104). Il présente ce modèle comme étant typiquement québécois, car il fait du français la langue publique et qu'il accorde une place prépondérante à la culture majoritaire dans l'enseignement de l'histoire et au christianisme dans le cours ÉCR.

Pour Bouchard, l'interculturalisme est plus en mesure de créer et de rassembler que le multiculturalisme dans le contexte québécois, car il est mieux appliqué au caractère minoritaire de la nation québécoise en Amérique du Nord. L'interculturalisme mise moins sur le maintien des différences que le multiculturalisme (qui se voulait différent du *melting-pot* américain et qui nie l'existence d'une culture majoritaire) et se trouve axé davantage sur les échanges pour faire avancer une coévolution des cultures présentes au Québec. Régine Robin soutient, en ce sens, qu'avec ce modèle, il n'y a pas de culture de convergence qui placerait la culture de la majorité au-dessus des autres. Il y a plutôt des échanges bidirectionnels entre minorités et majorité, entre anciens et nouveaux (Robin, p. 116-117). En gros, pour Bouchard (2012) et Nootens (2010, p. 59), l'interculturalisme limite le multiculturalisme canadien qui ne reconnaît pas le caractère multinational du Canada.

Quoi qu'il en soit, malgré la division des penseurs libéraux au sujet des rapprochements entre multiculturalisme et interculturalisme<sup>196</sup>, tous s'entendent pour dire qu'ils sont d'authentiques modèles pluralistes qui font contraste avec les modèles républicains, que ce soit celui des civiques (à la défense d'une religion civile plutôt séculière) ou celui des communautariens (fondée sur une culture de convergence). Malgré le *dissensus* au sujet de la conception précise de l'interculturalisme, les penseurs libéraux dégagent tout de même une unité de principe autour d'un pluralisme culturel qui refuse de poser une culture (civique ou communautarienne) comme matrice à l'identité collective.

---

<sup>196</sup> Pour une recension exhaustive du débat entre penseurs libéraux au sujet de l'interculturalisme, lire Rocher et Labelle, 2007, p. 39-46.



## 6.9 Analyse des valeurs clés des penseurs libéraux

L'étude du conflit des valeurs survenu lors de la controverse entourant le rapport Bouchard-Taylor permet d'affirmer que les penseurs libéraux qui ont été réunis dans ce chapitre auraient pu être désignés selon d'autres termes, car des appellations apparentées épousent bien les formes de leur échelle de valeurs. Ils auraient pu être regroupés sous le nom des *intellectuels inspirés de la philosophie de la reconnaissance* ou comme les *défenseurs du pluralisme culturel*. Ceci s'explique par la place prépondérante que ces voix accordent à l'égalité dans la différence et aux moyens asymétriques qu'ils mettent de l'avant pour y arriver, comme c'est le cas de la laïcité ouverte qui ne remet pas en question l'accommodement raisonnable fondé sur des revendications religieuses.

Cette posture qui manifeste un effort supplémentaire en matière d'ouverture cherche à répondre à une inquiétude très vive concernant les comportements d'autoexclusions de certains membres de la société qui se trouvent en situation de déficit d'intégration. Ceci explique bien le rejet de la charte de la laïcité avancée par les républicains civiques. Telle qu'elle est définie par cette autre famille de pensée, cette charte servirait surtout à officialiser, par souci d'uniformité, les limites de l'expression de la religiosité dans certains milieux publics et institutionnels. Erreur, rétorquent les penseurs libéraux : ce genre de mesures limitatives à l'endroit de la liberté religieuse ne pourrait se faire qu'au coût d'une marginalisation des membres concernés par les restrictions en question. Ce raisonnement permet de rappeler une des positions dominantes des penseurs libéraux : la restriction des libertés individuelles est l'avenue inverse à suivre pour garantir une intégration de la diversité sociale. La clé de l'inclusion n'est pas la contrainte, mais l'ouverture; ce qui oblige d'accepter de faire des compromis et même de remettre en question les normes collectives.

On comprend donc pourquoi les penseurs libéraux se sont braqués contre le discours du *nous* des républicains communautariens, mais aussi contre la philosophie sociale des républicains civiques qui s'appuie sur une sorte de contrat social axé uniquement sur la transmission de valeurs inspirées des Lumières. Ces deux positions adverses nuisent à la reconnaissance des identités particulières et minoritaires chère aux penseurs libéraux et à la



raison communicationnelle qui voit plutôt la justice comme le résultat du dialogue permanent entre les diverses composantes de la société.

En somme, cette famille de pensée conçoit l'identité québécoise comme une image animée qui se mute au rythme du temps sans qu'il y ait de canevas préétabli (c'est-à-dire, une nation culturelle préexistante comme chez les républicains communautariens) ou des valeurs universelles servant de fondement à une religion civile (comme le souhaitent les républicains civiques). Pour les penseurs libéraux, ces deux modèles identitaires ne sont pas admissibles, car ils ne sont pas d'authentiques aménagements des principes pluralistes. Tous deux sont interprétés comme contraires, en partie, au respect des droits individuels. Pour les défenseurs du rapport Bouchard-Taylor, la tendance assimilatrice qui caractérise les idées des deux groupes républicains menace donc la dignité des citoyens pour qui la religion occupe une place importante dans leur identité.

On constate parmi les penseurs libéraux une très forte présence d'éthiciens, d'avocats, de pédagogues, de philosophes, de groupes communautaires, de militants du courant antiraciste, de groupes de défense ou d'intégration des immigrants et des minorités. Ces profils professionnels, très visibles parmi les centaines de signataires du *Manifeste pour un Québec pluraliste*<sup>197</sup>, sont eux-mêmes inspirés par les travaux et la pensée d'auteurs comme John Rawls, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Axel Honneth et Will Kymlicka. Ceci confirme les sensibilités très fortes des penseurs libéraux de ce chapitre pour les droits individuels et la défense des minorités. Leur but étant de servir trois valeurs fondamentales : liberté, égalité et diversité. Ce sont, finalement, les trois poutres sur lesquelles s'appuyaient les interventions qu'ils ont émises pour répondre aux détracteurs du rapport Bouchard-Taylor.

---

<sup>197</sup> *Le Devoir*, 3 février 2010.

## CONCLUSION

### DÉFAIRE LES NŒUDS QUI RESTENT

Les conflits en sociétés, qu'ils se jouent au seul niveau intellectuel ou physique, apparaissent autour d'enjeux où les groupes sentent qu'ils peuvent réaliser des pertes ou des gains. À la suite de l'analyse des valeurs clés des différentes familles de pensée reconstruites dans ce mémoire, on peut constater que le conflit a entouré trois points de litige irréconciliables pour les nébuleuses d'intellectuelles identifiées dans les chapitres précédents. C'est ainsi que la cartographie de la présente controverse laisse pendre trois nœuds qui obligent à descendre au niveau épistémologique pour en achever le démêlage. Ces nœuds comportent au fond des foyers de confusion qui représentent trois occurrences lexicales qui ont été mobilisées par tous les groupes de pensée pour se décrire lors des débats. Les républicains civiques, les républicains communautariens et les penseurs libéraux se sont en effet présentés simultanément comme les authentiques défenseurs de **la démocratie**, de **l'intégration** et de **la continuité**.

#### 7.1 Premier nœud : la démocratie

La démarche de ce mémoire a permis de montrer que les trois familles de pensée de ce mémoire ont présenté leurs idées comme les moyens qui respectent les réels besoins de la démocratie. À l'inverse, elles ne se sont pas privées de remettre en question celles des groupes concurrents en qualifiant les points de vue adverses comme étant des pistes qui s'en éloignent. On peut expliquer ce phénomène en faisant référence au caractère multidimensionnel des démocraties. Ces régimes ne sont pas des structures politiques qui apparaissent spontanément du néant et ne se résument jamais dans un seul principe. Ils résultent d'une accumulation historique au sein de laquelle se sont empilés de nombreux étages au fil des époques politiques.

Le premier étage remonte initialement au régime politique athénien de l'ère socratique (Dupuis-Déri, 2013, p. 58). Dépourvus de souverain qui aurait été propriétaire du pouvoir, les citoyens athéniens assemblés décidaient des lois qui s'appliquaient à l'ensemble de la Cité. Ces délibérations collectives représentent une première dimension des démocraties qui renvoie aux débats, à des arènes oratoires et des règles parlementaires. Elle réunit ainsi des principes de nature participative, représentative, électorale et repose sur la volonté majoritaire. On comprend donc que c'est à partir de cette dimension que les **républicains communautariens** fondent leur identité de groupe qu'ils présentent comme authentiquement démocratique. En centralisant l'importance de la volonté majoritaire pour servir la culture nationale qui s'y rattache, cette famille de pensée tient à garantir que les enjeux des politiques identitaires resteront des sujets politiques et qu'ils ne deviendront pas des sujets juridico-techniques faits de règles diverses qui se retrouveront hors de la portée de la volonté populaire.

Une autre dimension importante des régimes démocratiques se situe dans la division des pouvoirs. Montesquieu avait résumé cette répartition de l'autorité politique par la coexistence de trois entités : législative, exécutive et judiciaire<sup>198</sup>. Ce découpage se présente comme la structure nécessaire pour rendre impossible le contrôle total du pouvoir politique par une seule personne ou un seul groupe. En insistant autant sur l'importance de la séparation entre la religion et le pouvoir, les **républicains civiques** prolongent l'idée de cette configuration institutionnelle. Les médias ou l'argent sont souvent présentés comme le quatrième pouvoir. Les républicains civiques reprennent cette conception et voient la religion comme un pouvoir parallèle aux institutions politiques qui pourrait être assez fort pour parasiter ou rendre inopérante leur nécessaire séparation. Voilà pourquoi ils sentent le besoin de réaffirmer dans une charte une laïcité uniforme. Voilà aussi pourquoi ce groupe tient à élever les valeurs civiques universelles au niveau des valeurs essentielles et nécessaires à l'inclusion de tous les citoyens dans la communauté politique, indépendamment de leur identité religieuse.

---

<sup>198</sup> *De l'esprit des lois*, 1748.

Les **penseurs libéraux**, quant à eux, se réfèrent à une autre dimension importante des structures démocratiques : les droits individuels. C'est entre autres pourquoi ils mettent autant l'accent sur l'égalité et les libertés. Pour cette famille de pensée, la démocratie repose principalement sur les appareils qui sont chargés de garantir ces deux valeurs fondamentales (chartes, Cours, lois); d'où leur crainte *tocquevillienne*<sup>199</sup> des excès potentiels de la volonté majoritaire. Pour les penseurs libéraux, il est impossible de respecter le réel esprit de la démocratie sans se préoccuper d'abord du sort des individus eux-mêmes et donc des membres des minorités qui ne contrôlent pas, par insuffisance numérique, les leviers décisionnels de la collectivité. Il est ainsi facile de comprendre l'adhésion de ce groupe pour les formules basées sur la discrimination positive dont l'accommodement raisonnable est une déclinaison, car l'égalité n'est pas que théorique : elle doit être empirique, c'est-à-dire que les citoyens doivent disposer de moyens à leur mesure pour jouir de leur liberté. Pour cette famille de pensée, il faut adapter les lois, règlements et conventions pour mieux permettre à ce régime politique de respecter ses finalités : l'égalité et les libertés individuelles.

C'est ainsi que se décortique ce premier nœud. Cette façon qu'ont les familles de pensée de se présenter comme les « vrais » défenseurs de la démocratie se comprend en montrant que chacune d'elles projette une image de la démocratie qui est investie de leur sensibilité profonde : majorité pour les républicains communautariens, séparation pour les républicains civiques et droits individuels pour les penseurs libéraux. Ces diverses bases ontologiques sur lesquelles reposent ces différentes familles de pensée suffisent déjà, en bonne partie, pour comprendre les origines de la controverse Bouchard-Taylor.

## 7.2 Deuxième nœud : l'intégration

La sociologie des conflits de valeurs à laquelle ce mémoire s'est consacré atterrit sur un deuxième nœud qui renvoie à la formule d'intégration que devrait suivre la société

---

<sup>199</sup> « le pouvoir de tout faire, que je refuse à un seul de mes semblables, je ne l'accorderai jamais à plusieurs. », dans Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, préface de François Fleuret, vol. I, Paris, Flammarion, Coll. « GF », 1981, p. 349.

québécoise. Chacune des nébuleuses intellectuelles s'est présentée comme la championne en la matière tout en contestant la légitimité de ce titre chez les autres groupes. Les diverses conceptions de la laïcité recensées dans ce mémoire permettent de bien faire ressortir les conflits de structures normatives qui sous-tendent ces divisions.

Pour les **penseurs libéraux**, l'unité de la communauté politique ne peut se faire au coût de l'exclusion. En toute compatibilité avec la philosophie de la reconnaissance, les normes du vivre ensemble doivent être à l'écoute des critiques et des revendications des diverses composantes de la société. En ce sens, le modèle d'intégration du Québec doit s'aligner dans l'orientation que donne le cours d'un dialogue intercommunautaire sans cesse renouvelé. Ceci doit être respecté, selon les penseurs libéraux, pour éviter les comportements d'autoexclusions qui peuvent découler des normes de vie qui ne sont pas compatibles avec l'identité des portions minoritaires de la communauté politique. La laïcité ouverte se présente donc, aux yeux de cette famille de pensée, comme l'unique voie acceptable. D'abord pour consacrer à nouveau la légitimité de l'accommodement raisonnable fondé sur des revendications religieuses, mais aussi pour faire la boucle avec leur conception de la démocratie considérée principalement comme un régime à la défense des droits individuels. Pour les penseurs libéraux, les individus ne doivent pas avoir à nier une partie d'eux-mêmes pour accéder aux institutions ou aux espaces collectifs, ou, en d'autres mots, le partage par tous de l'ouverture à la diversité, surtout par la majorité francophone, constitue la règle pour le succès de l'intégration. Pour cette famille de pensée, les identités religieuses et culturelles sont loin d'être des obstacles en matière d'intégration et ne pas les reconnaître ne fait que nous éloigner de cette fin.

Au sujet de l'intégration, un point commun réunit les républicains communautariens et les républicains civiques : la contrainte est nécessaire pour faire société; trop de flexibilité dans les normes rend impossible la réunion, car, pour relever ce défi, il faut miser sur du commun. Or, les deux familles républicaines ne s'entendent pas sur le commun qui doit être posé comme condition *sine qua non* à l'intégration dans la république.

Les **républicains communautariens** soutiennent que l'intégration doit se faire par l'adhésion de tous les membres de la communauté politique à une culture majoritaire qui a fondé historiquement le cœur de l'identité de la nation depuis plusieurs siècles. Cette adhésion passe, à terme, par la pénétration de la culture nationale – édiflée dans la durée – dans les habitudes culturelles de tous les membres de la communauté politique. Pour les républicains communautariens, ceci s'opère par le rattachement nécessaire de tous les particularismes à l'identité collective québécoise qui ne peut se résumer autrement que par l'expérience historique qui a animé la vie de cette communauté singulière en Amérique du Nord. Il devient ainsi facile de comprendre l'insistance des républicains communautariens pour la légitimation d'un *nous* québécois, car ce groupe de voix cherche à proposer une alternative aux insuffisances qu'il détecte dans le nationalisme strictement civique des autres familles de pensée. En somme, pour les républicains communautariens, le Québec doit aussi être vu comme un être collectif, fait de valeurs, de sensibilité, de traditions politiques et culturelles, qui a la légitimité de se poser comme norme intégratrice. De cette façon, il faut accepter de permettre aux institutions de dépasser le simple respect des droits individuels et de transmettre un héritage pour rendre possible le partage de *raisons communes* (Dumont, 1997) qui permettent à toute une collectivité de se réunir autour d'une même conception du bien commun. Ceci a l'avantage crucial, aux yeux de cette famille de pensée, de pouvoir mobiliser l'ensemble de la communauté politique dans un même sens et d'éviter la paralysie des institutions politiques lorsqu'elles deviennent inopérantes en cas de crises. Cette volonté de dépasser le simple respect des chartes, sans les nier, vise à garantir le prolongement de la substance d'une identité en mettant certaines politiques identitaires au service de la continuité et du lien entre le *nous* d'aujourd'hui et le *nous* des générations précédentes. Ceci ne peut se faire qu'en consacrant symboliquement l'importance patrimoniale de l'héritage chrétien dans la culture québécoise.

En matière d'intégration, les **républicains civiques** s'opposent aux penseurs libéraux qui conçoivent l'ouverture à la diversité comme l'attache centrale à partir de laquelle il faut réunir toutes les composantes de la société. Pour cette troisième famille de pensée, ce sont plutôt des valeurs politiques qu'il faut mettre de l'avant. Or, contrairement aux républicains communautariens, ce n'est pas autour d'un héritage en bonne partie composée de la trame



canadienne-française qu'il faut réunir la communauté politique. L'État ne saurait se mettre au service du prolongement d'une particularité historique, même celle de la majorité francophone, car une république ne peut être au service d'une culture au détriment des autres. Ce sont des principes abstraits inspirés de l'idée d'un contrat social, d'une religion civile et même d'un patriotisme constitutionnaliste qui fondent les bases de cette famille de pensée. En ce sens, les deux modèles de laïcité concurrents sont rejetés par cette famille de pensée qui voit de mauvaises pistes autant dans l'ouverture à la religion de la laïcité ouverte qu'avec la laïcité *réaliste* qui vise à garantir une présence au patrimoine chrétien qui s'est enraciné dans les valeurs de la majorité des Québécois et dans la symbolique institutionnelle. Les républicains civiques conçoivent le lien social comme une distance à l'égard des identités particulières, en particulier des religions, car seules des caractéristiques communes et universelles peuvent servir de ciment à une communauté politique; les particularités majoritaires et minoritaires ne peuvent se situer qu'en périphérie de l'identité de la nation.

### 7.3 Troisième nœud : la continuité

En plus des nœuds relatifs à l'intégration et à la démocratie, un autre terme a réussi à confondre les observateurs de la controverse qui a entouré le rapport Bouchard-Taylor. Chacune des familles de pensée a cherché, en effet, à faire valoir que ses idées participaient au prolongement de la continuité de l'expérience historique québécoise. Toutes ont insisté pour faire comprendre que leurs idées et valeurs se rattachaient à des traditions de pensée qui remontent loin dans le temps et qui ont teinté la personnalité de la communauté politique québécoise au fil de son évolution.

En se référant aux combats laïques et parfois anticléricaux d'une partie des Patriotes du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, aux penseurs inspirés des Lumières comme Fleury Mesplet (1734-1794) et au Mouvement laïque de langue française des années 1960, les **républicains civiques** ont voulu souligner l'existence notable d'une position de ferme résistance aux liens entre l'Église et l'État. On voit ainsi que cette famille de pensée présente une posture de résistance à la religion, surtout en ce qui a trait à son pouvoir dans les institutions et dans la

sphère publique. Loin de la posture de tolérance des penseurs libéraux, les républicains civiques définissent la laïcité avant tout par la séparation et la conçoivent ainsi comme un moyen d'endiguement au service de valeurs citoyennes areligieuses, car à leurs yeux, les religions (majoritaire et minoritaires) divisent plus qu'elles unissent. Suivant cette ligne, leur vision de la continuité se cadre sur les volontés antérieures qui ont cherché à fortifier les valeurs de la modernité comme l'égalité des sexes, la liberté de conscience et même de la sécularité. Ayant pris de la vigueur surtout depuis la Révolution tranquille, les républicains civiques considèrent que c'est à partir de cette vision contractualiste du lien social qu'il faut juguler les enjeux du présent en matière de religion et de diversité : unir grâce aux valeurs universelles de la modernité et miser sur le commun, pas sur ce qui est particulier à la majorité, ni sur la sacralisation des différences. Les républicains civiques désirent, en conséquence, faire valoir et diffuser l'existence d'une tradition de patriotisme areligieux et de combats laïques, en d'autres mots, c'est la continuité à laquelle ils adhèrent et celle qu'ils souhaitent que les Québécois s'approprient.

Les **penseurs libéraux**, en interprétant l'histoire de la laïcité comme étant celle du développement de la culture des droits, se rattachent à une tradition de pensée qui fait référence à une autre branche du courant libéral du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, mais dans une déclinaison qui n'est pas anticléricale. Pour les penseurs libéraux analysés dans ce mémoire, la démocratie trouve son achèvement dans la défense des individus et des minorités. La marche du Québec et du Canada qui a mené l'édification des chartes de droits est considérée par ce groupe comme la consécration des valeurs qui fondent l'identité de cette communauté politique. La volonté de réécrire l'histoire nationale en fonction des enjeux de la diversité de la communauté politique, comme le souhaitent le rapport final de la Commission et des auteurs comme Gérard Bouchard, vise à souligner la diversité ethnoculturelle qui existe au Québec depuis les 400 dernières années. Pour cette famille de pensée, même si la diversité du Québec s'est accrue surtout après la Deuxième Guerre mondiale, elle n'était pas inexistante avant cette période. Dès le XIX<sup>e</sup> siècle, il existait en effet des composantes irlandaises, écossaises, angloprotestantes, amérindiennes et juives parmi les gens qui ont bâti le paysage québécois. En ce sens, l'interculturalisme que défendent les penseurs libéraux cherche à

consacrer cette réalité diversifiée qui a caractérisé la composition de la communauté politique au Québec depuis quelques siècles.

La continuité des **républicains communautariens** met l'accent principalement sur le prolongement de quatre siècles d'aventure francophone en Amérique du Nord pour laquelle le Québec a toujours servi de foyer historique. Cette continuité parle le langage de l'enracinement qui se présente comme l'entremêlement entre une population, un territoire et le temps. La continuité de cette famille de pensée est celle qui veut le moins abandonner des portions du passé au nom des défis d'aujourd'hui, car, pour ces penseurs, une communauté de sens est avant tout héritière d'une histoire et de tout ce qui la compose. En ce sens, les républicains communautariens avancent souvent des arguments de nature conservatrice, car les tentatives de refondation d'un peuple sur de nouvelles bases leur font craindre les crises et la dislocation. Fondamentalement, cette famille de pensée rejette les grandes orientations du rapport Bouchard-Taylor parce qu'il n'accorde pas assez d'importance à ce qui a précédé la Révolution tranquille. La prépondérance des chartes et le néonationalisme qui caractérise le document en question ne font qu'officialiser, aux yeux des républicains communautariens, le rejet déjà présent de nos jours de l'héritage pré-1960. En somme, ce groupe de penseurs juge que les conclusions des commissaires à la suite de cette consultation populaire auraient dû viser la réconciliation avec une époque où la communauté politique était unifiée par autre chose que des valeurs civiques communes ou par le respect du droit. En d'autres mots, le rapport aurait dû faire comprendre que la culture d'un peuple ne peut persister dans le temps que si l'on accepte que soit entendu le sens politique partagé par sa communauté fondatrice, c'est-à-dire, pour les républicains communautariens, respecter la volonté politique de la majorité francophone.

Cette concurrence des mémoires qui anime les trois nébuleuses intellectuelles n'a rien d'étonnant, car aucune idéologie ne peut revendiquer un monopole sur le sens historique parce que plusieurs traditions de pensée se chevauchent au fil du temps. Cela fait en sorte que plusieurs récits peuvent coexister en parallèle à une même époque. La mémoire est souvent un champ de bataille qui devient l'extension des luttes politiques du présent. Le débat sur la Révolution française en est un bon exemple. Des auteurs français contemporains continuent

de s'y référer de manière critique, d'autres de manière élogieuse. Il en va de même des États-Unis où il existe, depuis la naissance de ce pays, deux tendances contradictoires entre les partisans d'un pouvoir central fort et ceux d'un modèle confédéral qui souhaiteraient que le gouvernement fédéral ne soit qu'un lieu de représentation des intérêts des sous-États assemblés dans l'Union. Le Québec est aussi animé de ses multiples héritages : libéral-progressiste, républicain-civique et nationaliste-culturel. Ces forces peuvent s'affaiblir avec le temps, comme ce fut le cas du conservatisme québécois à partir des années 1970-80. Or, certaines traditions de pensée qu'on croirait éteintes peuvent aussi redevenir des forces sociales avec d'efficaces véhicules politiques après des décennies ou des générations d'hivernation. Cette concurrence des récits n'est que le visage d'une société où coexistent divers modes de pensée qui sont mobilisés par des groupes pour lire et orienter le parcours de leur société.

\* \* \*

C'est ainsi que se présente l'état des clivages idéologiques qui ont donné vie à la controverse entourant le dépôt du rapport Bouchard-Taylor. Ce mémoire aura permis de montrer qu'il persiste trois familles de pensée clairement distinctes en matière d'identité nationale, de laïcité, de modèle d'intégration et d'ouverture à la diversité. La première famille de pensée, celle des républicains civiques, accorde plutôt le primat à des principes civiques universalistes et refuse que la reconnaissance des particularismes (majoritaire ou minoritaires) servent de compas pour construire les règles de la vie dans la cité. La seconde, celles des républicains communautariens, tient avant tout à préserver la portée politique des enjeux collectifs traités dans le rapport final, ceci dans le but que puisse primer, dans la durée, la volonté politique de la dernière majorité francophone en Amérique du Nord. La dernière famille, celle des penseurs libéraux, accorde plutôt la priorité à la diversité et aux droits individuels. C'est pourquoi, selon ce groupe, il faut reconnaître ce à quoi les individus accordent le plus d'importance, c'est-à-dire leur identité. Ainsi, la voie du respect des droits individuels doit être l'horizon vers lequel avancent les politiques publiques pour garantir le respect des fins des institutions démocratiques : l'égalité et la liberté.

Voilà où en était l'état des clivages intellectuels tels qu'ils se sont développés pendant les cinq années de controverses qui ont suivi le dépôt du rapport final de la commission Bouchard-Taylor. Par l'importance de sa présence dans les débats, ce mémoire aura aussi permis de rappeler que le monde universitaire n'est pas imperméable aux idéologies politiques et que les membres qui la composent participent de façon prédominante aux débats qui concernent l'évolution politique de la société dans laquelle ils vivent.

## BIBLIOGRAPHIE

### Livres

Angenot, Marc (2008). *Dialogues de sourds : traité de rhétorique antilogique*. Paris : Mille et une nuits, 450 pages.

Adelman, Howard et Pierre Anctil (dir.) (2011). *Religion, culture, and the state: reflections on the Bouchard-Taylor Report*. Toronto : University of Toronto Press, 151 pages.

Baillargeon, Normand et Jean-Marc Pottle (dir.) (2011). *Le Québec en quête de laïcité*. Montréal : Écosociété, 164 pages.

Baubérot, Jean (2008). *Laïcité interculturelle : le Québec, avenir de la France ?*. Paris : Éditions de l'Aube, 283 pages.

Beauchamp, Caroline (2011). *Pour un Québec laïque*. Québec : Presses de l'Université Laval, 149 pages.

Beauchemin, Jacques (2007). *La société des identités : éthique et politique dans le monde contemporain*. Outremont : Athéna, 224 pages.

Benhabib, Djemila (2009). *Ma vie à contre-coran : une femme témoigne sur les islamistes*. Montréal : VLB, 272 pages.

Benhabib, Djemila (2011). *Les soldats d'Allah à l'assaut de l'Occident*. Montréal : VLB, 294 pages.

Bock-Côté, Mathieu (2007). *La dénationalisation tranquille : mémoire, identité et multiculturalisme dans le Québec postréférendaire*. Montréal : Boréal, 211 pages.

Bock-Côté, Mathieu (2011). *Fin de cycle : aux origines du malaise politique québécois*. Montréal : Boréal, 174 pages.

Boily, Frédéric (2003). *La pensée nationaliste de Lionel Groulx*. Sillery : Septentrion, 229 pages.

Borduas, Paul-Émile (1948). *Refus global*. Montréal : Mithra-Mythe éditeur, 40 pages.

Bouchard, Gérard (1999). *La nation québécoise au passé et au futur*. Montréal : VLB, 157 pages.

Bouchard, Gérard (2012). *L'interculturalisme : un point de vue québécois*. Montréal : Boréal, 286 pages.



- Canet, Raphaël (2003). *Nationalismes et société au Québec*. Outremont : Athéna, 2003, 232 pages.
- Constant, Benjamin (1997). *Écrits politiques*, Paris : Gallimard, 870 pages.
- D'Holbach, Paul-Henri Thiry (2006). *La Contagion sacrée, ou, Histoire naturelle de la superstition*. Paris : Coda, 230 pages.
- Dumont, Fernand (1993). *Genèse de la société québécoise*. Montréal : Boréal, 393 pages.
- Dumont, Fernand (1997). *Raisons communes*. Montréal : Boréal, 260 pages.
- Dumont, Fernand (1968). *Le lieu de l'homme : la culture comme distance et mémoire*. Montréal : Éditions HMH, 233 pages.
- Dumont, Fernand (1995). *L'Avenir de la mémoire*. Québec : Nuit blanche, 95 pages.
- Dupuis-Déri, Francis (2013). *Démocratie, histoire politique d'un mot : aux États-Unis et en France*. Montréal : Lux Éditeur, 446 pages.
- Durand, Guy (2011). *La culture religieuse n'est pas la foi : identité du Québec et laïcité*. Montréal : Éditions des Oliviers, 148 pages.
- Durkheim, Émile (1996). *De la division du travail social*. Paris : Presses universitaires de France, 416 pages.
- Eid, Paul, Pierre Bosset, Micheline Milot et Sébastien Lebel-Grenier (dir.) (2009). *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne : un équilibre en tension*. Québec : Presses de l'Université Laval, 425 pages.
- Facal, Joseph (2010). *Quelque chose comme un grand peuple*. Montréal : Boréal, 320 pages.
- Fall, Khadiyatoulah et Georges Vignaux (2008). *Images de l'autre et de soi : les accommodements raisonnables : entre préjugés et réalité*. Québec : Presses de l'Université Laval, 84 pages.
- Freund, Julien (1983). *Sociologie du conflit*. Paris : Presses universitaires de France, 380 pages.
- Gagnon, Bernard (dir.) (2010). *La Diversité québécoise en débat : Bouchard, Taylor et les autres*. Montréal : Québec Amérique, Coll. « Débats », 269 pages.
- Gagnon, Nicole et Jean Hamelin (1985). *Histoire du catholicisme québécois : le XX<sup>e</sup> siècle : 1898-1940*. Volume III, tome I. Montréal : Boréal Express, 508 pages.
- Geadah, Yolande (2007). *Accommodements raisonnables: droits à la différence et non différence des droits*. Montréal : VLB, 95 pages.

- Guilbault, Diane (2008). *Démocratie et égalité des sexes*. Montréal : Sisyphe, 138 pages.
- Guillebaud, Jean-Claude (2007). *Comment je suis redevenu chrétien*. Paris : Albin Michel, 182 pages.
- Gingras, Yves (2013). *Sociologie des sciences*. Paris : Presses universitaires de France. Coll. « Que sais- je ? », 127 pages.
- Grand'Maison, Jacques (2007). *Pour un nouvel humanisme*. Montréal : Fides, 204 pages.
- Graveline, Pierre (2003). *Une histoire de l'éducation et du syndicalisme enseignant au Québec*. Montréal : Typo, 195 pages.
- Groulx, Lionel (1924). *Notre maître le passé*. Montréal : L'Action française, 269 pages.
- Habermas, Jürgen (1999). *Morale et communication*. Paris : Flammarion. Coll. « Champs », 212 pages.
- Habermas, Jürgen (1987). *Théorie de l'agir communicationnelle* (2 tomes). Paris : Fayard.
- Haroun, Sam (2008). *L'État n'est pas soluble dans l'eau bénite : essai sur la laïcité au Québec*. Sillery : Septentrion, 168 pages.
- Honneth, Axel (1992). *La lutte pour la reconnaissance*. Paris : Éditions du Cerf, 232 pages.
- Joncas, Pierre (2009). *Les accommodements raisonnables : entre Hérouxville et Outremont : la liberté de religion dans un État de droit*. Québec : Presses de l'Université Laval, 116 pages.
- Khun, Thomas (1983). *La structure des révolutions scientifiques*. Paris : Flammarion. Coll. « Champs », 228 pages.
- Kymlicka, Will (2001). *La Citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités*. Montréal : Boréal, 360 pages.
- Kymlicka, Will (2003). *La voie canadienne : repenser le multiculturalisme*. Montréal : Boréal, 342 pages.
- Lamonde, Yvan (2010). *L'Heure de vérité : la laïcité québécoise à l'épreuve de l'histoire*. Montréal : Del Busso, 221 pages.
- Lamonde, Yvan (2011). *La modernité au Québec : la crise de l'homme et de l'esprit*. Volume I. Montréal : Fides, 336 pages.
- Lamonde, Yvan et Esther Trépanier (2007). *L'avènement de la modernité culturelle au Québec*. Québec : Les éditions de l'IRQC, 313 pages.

- Landfreid, Julien (2007). *Contre le communautarisme*. Paris : Armand Colin, 187 pages.
- Leroux, Georges (2007). *Éthique, culture religieuse, dialogue : arguments pour un programme*. Montréal : Fides, 117 pages.
- Lévesque, Andrée (2010). *Éva Circé-Côté, libre penseuse, 1871-1949*. Montréal : Éditions du Remue-Ménage, 478 pages.
- Lisée, Jean-François (2007). *Nous*. Montréal : Boréal, 106 pages.
- Mailloux, Louise (2011). *La laïcité, ça s'impose!*. Montréal : Les éditions du Renouveau québécois, 166 pages.
- Marx, Karl et Friedrich Engels (1973). *Manifeste du parti communiste*. Paris : Éditions sociales, 95 pages.
- Massicotte, Louis (2009). *Le Parlement du Québec de 1867 à aujourd'hui*. Québec : Presses de l'Université Laval, 298 pages.
- McAndrew, Marie, Micheline Milot, Jean-Sébastien Imbeault et Paul Eid (dir.) (2008). *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique : normes et pratiques*. Montréal : Fides, 295 pages.
- Meunier, E.-Martin et Jean-Philippe Warren (2002). *Sortir de la grande noirceur : l'horizon personnaliste de la Révolution tranquille*. Sillery : Septentrion, 207 pages.
- Miclo, François et Robert Grossmann (2002). *La République minoritaire : contre le communautarisme*. Paris : Michalon, 186 pages.
- Milot, Micheline (2008). *La laïcité*. Ottawa: Novalis, Coll. « 25 questions », 128 pages.
- Milot, Micheline et Jean Baubérot (2011). *Laïcités sans frontières*. Paris : Seuil, 338 pages.
- Milot, Micheline (2002). *La laïcité dans le nouveau monde*. Turnhout (Belgique) : Brepols, 181 pages.
- Parenteau, Danic et Ian Parenteau (2008). *Les idéologies politiques : le clivage gauche-droite*. Québec : Presses de l'Université du Québec, 194 pages.
- Pena-Ruiz, Henri (2003). *Qu'est-ce que la laïcité?*. Paris : Gallimard, 329 pages.
- Pena-Ruiz, Henri, (2005). *Histoire de la laïcité : genèse d'un idéal*. Paris : Gallimard, 143 pages.
- Piotte, Jean-Marc (2007). *Les neuf clés de la modernité*. Montréal : Québec Amérique, 236 pages.

Potvin, Maryse (2008). *Crise des accommodements raisonnables : une fiction médiatique?*. Outremont : Athéna éditions, 277 pages.

Renan, Ernest (1997). *Qu'est-ce qu'une nation?*. Paris : Mille et une nuits, 47 pages.

Rocher, François, Micheline Labelle, Ann-Marie Field et Jean-Claude Icart (2008). *Le concept d'interculturalisme en contexte québécois : généalogie d'un néologisme*. Rapport présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. Montréal, décembre, 63 pages.

Robin, Régine (2011). *Nous autres, les autres : difficile pluralisme*. Montréal : Boréal, 346 pages.

Seymour, Michel (2007). *De la tolérance à la reconnaissance : une théorie libérale des droits collectifs*. Montréal : Boréal, 708 pages.

Simmel, Georg (2003). *Le conflit*. Belval (France) : Éditions Circé, 158 pages.

Sfeir, Antoine et René Andrau (2005). *Liberté, égalité, islam : la République face au communautarisme*. Paris : Tallandier, 264 pages.

Taylor, Charles (1994). *Multiculturalisme : Différence et démocratie*. Paris : Aubier, 144 pages.

Taylor, Charles (1998). *Les sources du Moi*. Montréal : Boréal, 714 pages.

Taylor, Charles (2011). *Un âge séculier*. Montréal : Boréal, 1344 pages.

Taylor, Charles et Jocelyn Maclure (2010). *Laïcité et liberté de conscience*. Montréal : Boréal, 164 pages.

Thompson, Bernard (2007). *Le syndrome Hérouxville, ou, les accommodements raisonnables*. Boisbriand : éditions Momentum, 118 pages.

Touraine, Alain (1973). *Production de la société*. Paris : Seuil, 543 pages.

Weber, Max (1996). *Le savant et le politique*. Paris : Éditions 10/18, 224 pages.

Weber, Max (1995). *Économie et société*. Trad. Julien Freund. Paris : Pocket, 2 volumes.

### Chapitres de livres

Ancil, Pierre (2011a). « Reasonable Accommodation in the Canadian Legal Context : A Mechanism for Handling Diversity or a Source of Tension? ». In *Religion, culture, and the state : reflections on the Bouchard-Taylor Report*. Adelman et Ancil (dir.). p. 16-36.

Ancil, Pierre (2011b), « Introduction ». In *Religion, culture, and the state : reflections on the Bouchard-Taylor Report*. Adelman et Ancil (dir.). p. 3-15.

Asselin, Michelle (2011). « La Fédération des femmes défend la cause de toutes les femmes! ». In *Le Québec en quête de laïcité*, Baillargeon et Piote (dir.). p. 121-128.

Baril, Daniel (2011). « La laïcité sera laïque ou ne sera pas ». In *Le Québec en quête de laïcité*, Baillargeon et Piote (dir.). p. 43-54.

Beauchemin, Jacques (2011a). « Le rapport à l'histoire dans la société des identités. La dette mémorielle comme enjeu ». In *Mémoire et démocratie en Occident : concurrence des mémoires ou concurrence victimaire*, Jacques Beauchemin (dir.), Bruxelles : P.I.E - Peter Lang, p. 9-23.

Beauchemin, Jacques (2010). « La notion de diversité comme lieu commun ». In *La Diversité québécoise en débat : Bouchard, Taylor et les autres*, Bernard Gagnon (dir.), Montréal : Québec Amérique, Coll. « Débats », p. 27-41.

Bédard, Éric (2008). « Les origines personnalistes du « renouveau pédagogique ». Pierre Angers s.j. et l'Activité éducative ». In *Par delà l'école machine*. Chevrier, Marc (dir.). Montréal : MultiMondes, p. 135-172.

David, Françoise (2011). « Des convictions et des doutes ». In *Le Québec en quête de laïcité*. Baillargeon et Piote (dir.), p. 84-95.

Gagnon, Bernard (2010). « Charles Taylor, la neutralité de l'État et la laïcité ouverte ». In *La Diversité québécoise en débat : Bouchard, Taylor et les autres*, Bernard Gagnon (dir.). p. 157-176.

Ghazal, Ruba (2011). « Pour replacer le débat sur la laïcité au Québec dans son contexte ». In *Le Québec en quête de laïcité*. Baillargeon et Piote (dir.), p. 144-154.

Juteau, Danielle, Marie McAndrew et Linda Pietrantonio (1998). « Multiculturalism à la Canadian and Intégration à la Québécoise. Transcending their Limits ». In *Blurred Boundaries : Migration, Ethnicity, Citizenship*. Bauböck, Rainer et John Rundell (dir.). Aldershot (Royaume-Uni) : Ashgate, p. 95-110.

Maclure, Jocelyn (2008). « Le malaise relatif aux pratiques d'accommodement de la diversité religieuse : une thèse interprétative ». In *L'accommodement raisonnable et la diversité religieuse à l'école publique : normes et pratiques*. McAndrew, Marie, Micheline Milot, Jean-Sébastien Imbeault et Paul Eid (dir.). Québec : Presses de l'Université Laval, p. 215-242.

Nootens, Geneviève (2010). « Penser la diversité : entre monisme et dualisme ». In *La Diversité québécoise en débat : Bouchard, Taylor et les autres*. Bernard Gagnon (dir.). p. 56-73.

Piotte, Jean-Marc (2011). « Le voile et le crucifix ». In *Le Québec en quête de laïcité*. Baillargeon et Piotte (dir.). p. 60-78.

Poisson, Marie-Michelle (2011). « Arguments contre une propagande ». In *Le Québec en quête de laïcité*. Baillargeon et Piotte (dir.). p. 109-117.

Rocher, Guy (2011). « La laïcité de l'État et des institutions publiques ». In *Le Québec en quête de laïcité*. Baillargeon et Piotte (dir.). p. 23-31.

Rocher, François et Micheline Labelle (2010). « L'interculturalisme comme modèle d'aménagement de la diversité : Compréhension et incompréhension dans l'espace public québécois ». In *La Diversité québécoise en débat : Bouchard, Taylor et les autres*. Bernard Gagnon (dir.). p. 179-203

Rousseau, Louis (2011). « Le cours Éthique et culture religieuse. De sa pertinence dans un État laïque ». In *Le Québec en quête de laïcité*. Baillargeon et Piotte (dir.). p. 99-108.

Thériault, Joseph-Yvon (2010). « Entre républicanisme et multiculturalisme : La Commission Bouchard-Taylor, une synthèse ratée ». In *La Diversité québécoise en débat : Bouchard, Taylor et les autres*. Bernard Gagnon (dir.). p. 143-156.

Toledo Freiwald, Bina (2011). « "Qui est nous?" Some Answers from the Bouchard-Taylor Commission's Archive ». In *Religion, culture, and the state : reflections on the Bouchard-Taylor Report*. Adelman et Ancil (dir.). p. 69-85.

Tremblay, Stéphanie (2009). « Entre pluralisme et appartenance citoyenne : quel rôle pour l'école québécoise ? ». In *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne : un équilibre en tension*. Eid, Paul, Pierre Bosset, Micheline Milot et Sébastien Lebel-Grenier (dir.). p. 393-419.

Weinstock, Daniel (2011). « Laïcité ouverte ou laïcité stricte? Une critique de la Déclaration pour un Québec laïque et pluraliste ». In *Le Québec en quête de laïcité*. Baillargeon et Piotte (dir.), p. 32-42

### Articles de périodiques

Baril, Daniel (2007). « Les accommodements religieux pavent la voie à l'intégrisme ». *Éthique publique*, vol. 9, no 1, p. 174-181.

Beauchemin, Jacques (2011). « 50 ans de Révolution tranquille, quand les Québécois pratiquent la terre brûlée mémorielle ». *Bulletin d'histoire politique*, vol. 19, no 3, p. 94-97.

Bock-Côté, Mathieu (2008). « Derrière la laïcité, la nation. Retour sur la controverse des accommodements raisonnables et sur la crise du multiculturalisme québécois ». *Globe*, vol. 11, no 1, p. 95-113.



- Bock-Côté, Mathieu (2010). « Le multiculturalisme en débat : retour sur une tentative thérapeutique ». *Bulletin d'histoire politique*, vol. 18, no 3, p. 227-267.
- Bourdieu, Pierre (1971) « Le marché des biens symboliques ». *L'Année sociologique*, vol. 22, p. 49-126.
- Brousseau, Olivier et Cyrille Baudouin (2012). « Cette étrange fondation Templeton », *La Recherche*, hors-série no 48, p. 28-30.
- Bourdieu, Pierre (1975). « La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison ». *Sociologie et Sociétés*, vol. 7, no 1, p. 91-118.
- Brodeur, Patrice (2008). « La commission Bouchard-Taylor et la perception des rapports entre « Québécois » et « musulmans » au Québec ». *Cahiers de recherche sociologique*, no 46, p. 95-107.
- Côté-Boucher, Karine et Ratiba Hadj-Moussa (2008), « Malaise identitaire : islam, laïcité et logique préventive en France et au Québec ». *Cahiers de recherche sociologique*, no 46, p. 61-77.
- Courtois, Stéphane (2010). « Le Québec face au pluralisme : un plaidoyer pour l'interculturalisme ». *Argument*, vol. 13, no 1, p. 101-113.
- Courtois, Charles-Philippe (2010). « La nation québécoise et la crise des accommodements raisonnables : bilan et perspectives ». *Revue internationale d'études canadiennes*, no 42, p. 283-306.
- Gagnon, Alain-G. (2000). « Plaidoyer pour l'interculturalisme ». *Possibles*, vol. 24, no 4, p. 11-25.
- Gingras, Yves (2009). « Qu'est-ce qu'un dialogue entre science et religion ? ». *Argument*, vol. 11, no 2, p. 16-27.
- Jobert, Bruno (1992). « Représentations sociales, controverses et débats dans la conduite des politiques publiques ». *Revue française de science politique*, vol. 42, no 2, p. 219-234.
- Labelle, Gilles (2011). « Nos pluralistes ». *Argument*, vol.13, no 2, p. 3-10.
- Lemieux, Cyril (2007). « À quoi sert l'analyse des controverses ? ». *Mil neuf cent*, no 25, p. 191-212.
- Milot, Micheline (2005). « Les principes de la laïcité au Québec et au Canada ». *Bulletin d'histoire politique*, vol.13, no 3, p. 13-27.
- Poisson, Marie-Michèle (2010). « Récupération identitaire et fixation sur le voile. Deux attitudes fausses à l'égard de la laïcité ». *Cité laïque*, no 17, p. 9.

Rand, David (2007). « Charles Taylor est-il compromis avec le Prix Templeton? ». *Cité laïque*, no 9, p. 12-16.

Rocher, Guy (2010). « L'État québécois a besoin d'une Charte de la laïcité, et non d'une laïcité "ouverte" à la Bouchard-Taylor ». *Cité laïque*, no 16, p. 13-14.

Taylor, Charles (1963). « L'État et la laïcité ». *Cité libre*, no 54, p. 3-6.

Walzer, Michael (1990). « The Communitarian Critique of Liberalism ». *Political Theory*, vol. 18, no 1, p. 6-23.

Weinstock, Daniel (2007). « La "crise" des accommodements raisonnables au Québec : hypothèses explicatives ». *Éthique publique*, vol. 9, no 1, p. 20-27.

## Mémoire

Ville de Saguenay (2007). *Mémoire sur les accommodements raisonnables*. Présentation de Jean Tremblay. Québec : Anne Sigier, 118 pages.

## Actes de colloques

Jézéquel, Myriam (2007). « L'accommodement à l'épreuve des stratégies identitaires ». In *La justice à l'épreuve de la diversité culturelle*. Actes du sixième symposium de la Chaire de recherche du Canada en études québécoises et canadiennes, Myriam Jézéquel (dir.). Cowansville : Éditions Yvon Blais, p. 131-146.

McAndrew, Marie (1995). « Multiculturalisme canadien et interculturelisme québécois : mythes et réalités ». In *Pluralisme et éducation : politiques et pratiques au Canada, en Europe et dans les pays du Sud*, Marie McAndrew, Rodolphe Toussaint et Olga Galatanu (dir.). L'apport de l'éducation comparée. Actes du colloque de l'Association francophone d'éducation comparée, tenu à l'Université de Montréal, 10-13 mai 1994. Montréal : Université de Montréal, p. 33-51.

## Recensions

Gagnon, Nicole (2008). « De l'interculturalisme », note critique de Leroux, Georges (2007). *Éthique, culture religieuse, dialogue. Arguments pour un programme* ; et de Bouchard et Taylor (2008). *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*. In *Recherches sociographiques*, vol. 49, no 3, p. 523-535.

Leroux, Georges (2009). Compte rendu de Bouchard-Taylor (2008). *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*. In *Globe*, vol. 12, no 1, p. 167-176.

### Thèses de maîtrises

Baril, Geneviève (2008). « *L'interculturalisme : le modèle québécois de la gestion de la diversité* ». Mémoire présenté comme exigence partielle en science politique à l'Université du Québec à Montréal, 127 pages.

Leroux, Judith (2011). « La manifestation publique de l'appartenance religieuse. L'argumentation d'opposants aux accommodements raisonnables ». Mémoire présenté comme exigence partielle à la maîtrise en sociologie à l'Université du Québec à Montréal, 167 pages.

Parent, Jocelyn (2011). « Qu'est-ce que la laïcité ? Le Québec laïque a-t-il fait le choix de la "laïcité ouverte" ? ». Mémoire présenté comme exigence partielle en science politique à l'Université du Québec à Montréal, 2011, 302 pages.

Quérin, Joëlle (2008). « "Accommodements raisonnables" pour motif religieux : étude d'un débat public ». Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal en vue de l'obtention du grade de maître ès sciences (M.Sc.) en sociologie, août 2008, 163 pages.

Tremblay, Stéphanie (2008). « École, religion et formation du citoyen : transformation au Québec (1996-2008) ». Mémoire présenté comme exigence partielle à la maîtrise en sociologie à l'Université du Québec à Montréal, 226 pages.

### Dictionnaire

Muller, Pierre (2010). « Référentiel ». In *Dictionnaire des politiques publiques*. Boussaguet, Laurie et al. (dir.). Paris : Presses de Sciences Po, Coll. « Références », p. 555-562.

### Rapports et documents publics

[Rapport Stasi] Stasi, Bernard (2003). *Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République*. Rapport au président de la République. Paris : La Documentation française, 78 pages.

[Rapport Bouchard-Taylor] Québec (2008). *Fonder l'avenir : le temps de la conciliation*. Rapport intégral. Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, 310 pages.

[Rapport Proulx] Québec (1999). *Laïcité et religions. Perspective nouvelle pour l'école québécoise. Groupe de travail sur la place de la religion à l'école*. Ministère de l'Éducation du Québec, 282 pages.

[Rapport Parent] Québec (1966). Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec. Rapport, 5 tomes.

[Rapport Laurendeau-Dunton] Canada (1967-70). Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme. Ottawa : Imprimeur de la reine, 6 volumes.